JEAN-FRANÇOIS

REVEL

¿PARA QUÉ FILÓSOFOS?

«La palabra panfleto tiene ahora cierto relente ignominioso, de texto vulgar, desmañado e insultante, pero en el siglo XVIII era un género creativo y respetable, de alto nivel, del que se valían los intelectuales más ilustres para ventilar sus diferencias. En esa tradición se inscriben muchos de los libros de Revel, como *¿Para qué los filósofos?*, un ajuste de cuentas con los pensadores de su tiempo y con la propia filosofía a la que, según este ensayo, los descubrimientos científicos, de un lado, y, de otro, la falta de vuelo, de originalidad y el oscurantismo de los filósofos modernos va encogiendo como una piel de zapa y —lo peor— volviendo cada vez menos legible.

»Por encima y por debajo de la virulencia intelectual que anima este ensayo de Revel, algo sigue ahora tan válido como entonces: la nostalgia de una vida intelectual creativa y responsable, que ayude a ver claro aquello que parece confuso, y en la que las ideas rivalicen y jueguen un papel central en la búsqueda de soluciones para los escalofriantes problemas que enfrenta el mundo de hoy.»

MARIO VARGAS LLOSA

epublibre

Jean-François Revel

¿PARA QUÉ FILÓSOFOS?

ePub r1.1
Titivillus 19.02.17

Título original: *Pourquoi des philosophes?*
Jean-François Revel, 1957
Traducción: Juan Antonio Nuño Montes
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

Prólogo

En un *bouquiniste* de los alrededores de Nôtre Dame encontré, medio desecha por el tiempo y el manoseo de los paseantes, la primera edición de *Pourquoi des philosophes?* (1957), de Jean-François Revel. La compré y la volví a leer, medio siglo después de la primera lectura. Este panfleto volteriano con que Revel inició su carrera literaria conserva intacta su explosiva ferocidad y tal vez ella ha aumentado porque algunas de las figuras con las que se encarniza, como Heidegger, Jacques Lacan o Claude Lévi-Strauss, se han convertido desde entonces en referencias intelectuales intocables.

Como diría él mismo después, este libro fue su despedida tormentosa de la filosofía. Y, por cierto, de la universidad francesa y de sus profesores de humanidades, otro de sus blancos, a los que acusaba de estar muy por detrás de las universidades norteamericanas y alemanas, medio aletargados por el amiguismo mafioso y una retórica cada vez más incomprensible e insulsa. Este libro tuvo consecuencias muy provechosas para los lectores de Revel: lo sacó de un mundo académico donde acaso hubiera vegetado muy lejos de la actualidad y lo convirtió en el formidable periodista y pensador político que sería. Sus artículos y ensayos, con los de Raymond Aron, fueron un modelo de lucidez en esa segunda mitad del siglo XX, marcada en Francia por el predominio casi absoluto del marxismo y sus variantes, a los que ambos se enfrentaron con valentía y talento en nombre de

la cultura democrática. Nadie los ha reemplazado y sin ellos los diarios y revistas francesas parecen haberse apocado y entristecido.

La palabra panfleto tiene ahora cierto relente ignominioso, de texto vulgar, desmañado e insultante, pero en el siglo XVIII era un género creativo y respetable, de alto nivel, del que se valían los intelectuales más ilustres para ventilar sus diferencias. En esa tradición se inscriben muchos de los libros de Revel, como *¿Para qué los filósofos?*, un ajuste de cuentas con los pensadores de su tiempo y con la propia filosofía a la que, según este ensayo, los descubrimientos científicos, de un lado, y, de otro, la falta de vuelo, de originalidad y el oscurantismo de los filósofos modernos va encogiendo como una piel de zapa y —lo peor— volviendo cada vez menos legible. Revel sabía de lo que hablaba, tenía un conocimiento profundo de los clásicos griegos y todo su libro está plagado de contrastes entre lo que significaba "filosofar" en la Grecia de Platón y Aristóteles, o en la Europa de Leibniz, Descartes, Pascal, Kant y Hegel y el modesto y superespecializado quehacer (confinado a menudo en la lingüística) que usurpa su nombre en nuestros días.

Pero no sólo hay críticas severas en el libro contra los filósofos contemporáneos; también algunos elogios. De Sartre, por ejemplo, por *El ser y la nada*, que le parece a Revel una reflexión profunda, de gran audacia especulativa, y de Freud, de quien hace una reivindicación beligerante, sobre todo contra ciertos psicoanalistas, como Jacques Lacan, quien, a su juicio, no sólo frivoliza y enreda grotescamente las ideas de Freud, sino lo utiliza para levantarse un vanidoso monumento a sí mismo. Para quienes hemos perdido muchas horas tratando de entender a Lacan (sin conseguirlo), la dura crítica que le merece a Revel resulta alentadora.

No así, sin embargo, las severas reprimendas a Claude Lévi-Strauss, cuyo libro sobre *Las estructuras elementales del parentesco* Revel cuestiona de raíz, acusando a su autor de ser un buen psicólogo pero no aportar nada desde el punto de vista sociológico al conocimiento del hombre primitivo. Esta aseveración la extiende al conjunto de los estudios sobre las sociedades marginales de Lévi-Strauss, con el argumento de que al reducir todo el análisis a describir la mentalidad primitiva, concentrándose en su intimidad psicológica, se desentendió de investigar lo más importante desde el punto de vista social: por qué las instituciones de la sociedad tradicional tuvieron determinado carácter, por qué se diferenciaban tanto unas de otras, qué necesidades satisfacían los rituales, creencias e instituciones de cada comunidad. La obra de Lévi-Strauss estaba todavía en proceso cuando Revel escribió este ensayo y tal vez otra hubiera sido su evaluación del gran antropólogo si hubiera tenido una perspectiva más amplia de su obra.

En el año 1971, con motivo de una reedición de *¿Para qué los filósofos?*, Revel escribió un extenso prólogo pasando revista a lo que había ocurrido en el ámbito intelectual de Francia en los últimos 11 años. No rectificaba nada de lo que había escrito en 1957 y, por el contrario, encontraba en el "estructuralismo", entonces de moda, las mismas insuficiencias e imposturas que había denunciado en los años del "existencialismo". Sus críticas más acerbas las dirige a Althusser y a Foucault, sobre todo a este último, muy de actualidad desde la publicación de *Las palabras y las cosas*, quien había declarado que "Sartre era un hombre del siglo XIX" y cuyas aparatosas afirmaciones según las cuales "las humanidades no existen" y "del hombre, una invención reciente, se puede prever el fin próximo" hacían las delicias de los *bistrots* de Saint-Germain. (Todavía apedreaba policías y

negaba la existencia del sida). Revel advierte que las modas van arrastrando a la filosofía a unos niveles de artificialidad y esoterismo que parece una forma de suicidio, empezando por el fuego graneado que los nuevos filósofos disparan contra el humanismo. Pero lo que excita más su humor sarcástico es la extraña alianza que se daba entre el esnobismo político —léase marxismo o, todavía más grave, maoísmo— y las especulaciones más alambicadas de las "teorías" que producían sin freno los literatos y críticos de una corriente estructuralista que abarcaba tantas disciplinas y géneros que ya nadie sabía sobre qué escribía. En esto se lleva todos los premios la revista *Tel Quel,* cuyo genio tutelar, el sutil Roland Barthes, acababa de explicar, inaugurando sus charlas en el Collège de France, que "la lengua es fascista". El análisis de un número especial de *Tel Quel* que hace Revel, ridiculizando la pretensión de los discípulos de Barthes y Derrida de que sus teorías literarias y experimentos lingüísticos servirán al proletariado para derrotar a la burguesía en la batalla a muerte en que están trabados, no tiene desperdicio. Basta citar una frase: "La función ideológica de *Tel Quel* es muy clara: consiste en fabricar una cultura burguesa presentándola como antiburguesa. Ya que ella es antiburguesa y proletaria en la exacta medida en que la finca de María Antonieta, en el Petit Trianon, era antimonárquica y campesina".

Por encima y por debajo de la virulencia intelectual que anima este ensayo de Revel, algo sigue ahora tan válido como entonces: la nostalgia de una vida intelectual creativa y responsable, que ayude a ver claro aquello que parece confuso, y en la que las ideas rivalicen y jueguen un papel central en la búsqueda de soluciones para los escalofriantes problemas que enfrenta el mundo de hoy.

Mario Vargas Llosa

1

"Wozu Dichter?"
"¿Para qué, pues, poetas?"
MARTIN HEIDEGGER

Cuenta un literato bien intencionado haber interrogado acerca de ciertos problemas filosóficos a uno de nuestros más sólidos pensadores con una brutalidad que éste seguramente juzgó beocia[1]. En efecto, el pensador en resumidas cuentas le respondió: "Señor mío, la filosofía es una disciplina bien definida que posee su técnica y su vocabulario y que exige una preparación. ¿Qué puedo responderle a usted? ¿Aceptaría usted jugar al ajedrez con alguien que sólo conociera las reglas del juego de damas?".

No tiene nada de excepcional el diálogo. Los filósofos suelen experimentarlo a menudo con los profanos y éstos con aquellos. ¿No es, sin embargo, algo inquietante? Es cierto que toda disciplina tiende, y debe tender, a crear una terminología propia, a encerrarse en ella y a no aceptar la discusión fuera del marco de esta terminología. Pero la cuestión es saber si la filosofía no es precisamente la *única* disciplina en que no se justifica esa actitud. A un físico le asiste el derecho de negarse a responder a la pregunta de un individuo mal informado, pues su terminología va unida a las condiciones fundamentales de su ciencia, y puede justificarla científicamente. Pero la complicación y la dificultad de la filosofía no deberían ser tales que imposibilitaran una

respuesta a una pregunta simple o aun simplista, sino que, por el contrario facilitaran esa respuesta. La simplificación en física es incompetencia y la incompetencia anula las preguntas por no pertinentes. Pero ni existe ni puede existir incompetencia filosófica. No hay pregunta sin objeto, filosóficamente considerada. Y si la hay, debe ser fácil indicarla, lo que también equivale a filosofar. ¿No reniega, además, la filosofía de sí misma y no revela cierta debilidad esencial al cerrar la puerta al interlocutor ingenuo? ¿Nos imaginamos a Sócrates rehusando el diálogo con la excusa de que la filosofía obedece a reglas desconocidas para el no iniciado? Si al no iniciado la resultaba difícil seguirle, era por la sutileza de su dialéctica y no porque se tropezase con una negativa fundada en la invocación de una técnica y un vocabulario especiales. Dicho de otro modo, era el profano el que se encontraba molesto y no el filósofo, lo que parece ser realmente más normal. Según todo lo que nos enseñan los textos, Sócrates no tenía más inconveniente en responder a un interlocutor ingenuo que a uno preparado; tenía *menos* inconveniente, cosa que también parece más normal. Cuando más, la dificultad era de orden psicológico, es decir, no tenía nada que ver con la carencia de una determinada terminología por parte del interlocutor. Al encontrarse éste preparado, era posible mantener una discusión más elaborada, más prolongada, pero no menos filosófica, cosa que no tendría sentido alguno; el *Laques* no es menos *filosófico* que el *Parménides*.

Por lo demás he dicho que al físico le ampara el *derecho* de no responder a una pregunta simplista; no he afirmado que sea incapaz de hacerlo. Esta es la razón por lo cual, aun cuando la filosofía fuese una de esas disciplinas que pueden legítimamente exigir de entrada una formación técnica, la respuesta de nuestro filósofo a nuestro literato será siempre

incorrecta. Tampoco es correcto su ejemplo del ajedrez, pues resulta fácil convencer a un jugador de damas, mediante una demostración inmediata e irrefutable que, si quiere jugar al ajedrez, debe aprender primero las reglas del juego; será fácil responder a todas sus preguntas, que no pueden ser más que elementalísimas; es fácil comenzar y rematar ese aprendizaje técnico, ya que se trata de un juego puramente artificial y convencional.

Mas dejemos las comparaciones y volvamos a la afirmación central del filósofo acerca de la técnica y del vocabulario filosófico.

Pues conviene, en última instancia, que los "profanos" se enteren de una vez por todas: en filosofía *no existe* ni "técnica" ni "vocabulario" semejantes.

¿Cómo se atreve un filósofo a oponer a un profano la objeción de la técnica y del vocabulario cuando sabe perfectamente que sí hay un dominio en el que, a propósito de técnica y de vocabulario, jamás se haya logrado establecer nada inteligible y en el que cada autor parte de cero, es precisamente el de la filosofía? Pensar es, entre otras cosas, poseer un vocabulario, esto es, conferir un sentido filosófico a ciertos términos mediante el empleo riguroso que de ellos se hace y por el contenido con que se les llega a enriquecer. Esa es la razón por la cual no hay nunca un vocabulario filosófico en general, sino únicamente el vocabulario de esta o de aquella doctrina filosófica. Seguramente llegan a acuñarse términos que pasan de un autor a otro, constituyéndose así el vocabulario de una época o de una tradición filosófica. Pero esas analogías, esos términos comunes, salidos de contextos mal definidos, aportan más confusión que claridad y, en todo caso, no tienen nada que ver con la armazón terminológica de una ciencia. De hecho, se cuida muy bien cada autor de precisar si emplea este o aquel término

en un sentido diferente al de uno u otro autor. Por otra parte, la enseñanza de una "técnica" filosófica anónima y considerada en sí misma, no es ni podría ser jamás otra cosa que un eclecticismo escolar unido a los hábitos más perezosos de una época o hasta de un sistema universitario. En este sentido, más vale no poseer técnica alguna y es, en definitiva, en filosofía donde dicho concepto tiene la significación más vaga. No es posible, por ejemplo, hablar hoy de "técnica fenomenológica" rigurosa sino en forma analógica o metafórica. La fenomenología no es realmente una técnica, sino, cuando más, una orientación, un clima. En efecto, cuando se intenta encontrarle una definición general no se logra otra cosa que consejos extremadamente imprecisos y que se asemejan frecuentemente a perogrulladas; en lo que tiene de fecundo su empleo, mucho depende de la experiencia personal de un autor, de su cultura y, para decir lo de una vez, de su talento. No digo que esto sea malo; afirmo sencillamente que no se trata de una técnica. En este caso, como en muchos otros, no se da un ejemplo decisivo que permita poner en evidencia una diferencia *real* entre la reflexión moral "ordinaria" y el pensamiento denominado filosófico. Un filósofo digno de este nombre no puede, por consiguiente, encontrarse embarazado porque su interlocutor no conozca el vocabulario. Que responda *con* su vocabulario y nada más. Que *exponga* su pensamiento, por medio de ese vocabulario, que sirve, hasta nuevo aviso, para permitir la comunicación y no para impedirla.

Esto es lo que sucede, sin embargo, cuando una técnica —cosa que en sí misma no es nada, o es al menos, neutra, que sirve tanto para pensar como para no pensar, para formular problemas como para eludirlos— se convierte en una prisión verbal. A partir de ahí, hablar de terminología es poner como condición de la discusión la previa aceptación de lo

que se discute. Es rechazar la actitud cuestionante y no aceptar sino el comentario. Kierkegaard escribe[2] que el medio infalible para saber si alguien comprende lo que dice es invitarlo a decirlo de otra manera. "Lo difícil es variar las fórmulas". Un pensamiento encastillado en una sola expresión y al que su autor es incapaz de defender en otra forma, se convierte en lo que Rousseau llama "una cierta jerigonza de palabras sin ideas"[3]. Es sabido que eso es lo que Sócrates le reprocha a la filosofía escrita, a los libros, que son, nos dice, "incapaces de defenderse y de ayudarse" y que, cuando se les hace una pregunta, "se callan muy dignos"[4].

Por eso jamás debería aceptar la filosofía tratar explícita o implícitamente un problema que tenga como única fuente un determinado contexto de la literatura filosófica, sin someter a discusión el contexto mismo. En suma, deberían los filósofos evitar un poco más el responder a las preguntas de los filósofos y un poco menos a las de los profanos. Los problemas que trasmite una tradición filosófica son *secundarios* y no se debe hacer uso de sus términos sino para registrarlos y llegar al corazón de esa misma tradición. No hay filosofía sino escolástica —una escolástica que se constituye en cada generación a ojos vistas— cuando se deja de preguntar por la procedencia de los problemas y cuando se prohíbe, bajo la forma de una especie de mundología académica, el plantear nuevos problemas sin tener en cuenta los antiguos y el lenguaje en que se los concibió. Arrastra así nuestra época una suerte de capas geológicas de antiguos problemas, que si nos remontásemos sin más ni más a su "origen" filosófico e intentásemos "reactivarlo" *para nosotros*, se revelarían como realmente inconcebibles. Sin embargo, de ahí se ha formado la mayor parte de nuestro vocabulario y de nuestra cultura, y esta época tan revolucionaria corre el riesgo, en lo que respecta a filosofía, de causar a los futuros

lectores la impresión que a nosotros nos producen los comentaristas de fines de la Edad Media, los cuales, en medio de una gran proliferación de doctrinas y creyendo que inventaban sin tregua algo nuevo, ejercían mediante un vocabulario carente de todo sentido una ingeniosidad estéril sobre textos extenuados. He hablado de mundología académica; he dicho que se constituye una escolástica en cada generación a ojos vistas y esto es cosa que tengo por cierta aun de algunas de las filosofías de nuestra época que se presentan como las más revolucionarias, ya que tales revoluciones se efectúan siempre en el mismo cuadro, a partir de una problemática invariable, hasta entre quienes, como Heidegger, pretenden someter de nuevo a discusión esa problemática, pero, cosa curiosa, permanecen al mismo tiempo dentro de ella, sin malquistarse con ella y con los aplausos de sus colegas. En punto a revolución, la filosofía "profesional" apenas ha conocido desde hace un siglo sino revoluciones palaciegas y las grandes revoluciones intelectuales no han sido hechas por los filósofos. ¡Curiosa concepción de la filosofía, por lo tanto, la que consiste en confiarle el papel, no de eliminar una problemática errónea, sino de deducir de allí nuevas doctrinas! La filosofía no puede tener como punto de partida las contradicciones de los sistemas anteriores sino a condición de unir su examen a una interrogación original y realmente actual, sin lo cual es sólo el hospital en que se cura a las víctimas de las imprudencias intelectuales del pasado.

¿Cuántas veces no se ha visto a los historiadores de la filosofía asignar como punto de partida de Spinoza o de Malebranche, por ejemplo, la "necesidad" de resolver las dificultades del problema de la unión del alma y del cuerpo según Descartes o, en el caso de Hegel, la de vencer la resistencia de la "cosa en sí" kantiana? Una vez más, ello equiva-

le exactamente a invertir la cuestión, como si la supresión de una idea arbitraria pudiera proceder de una arbitrariedad mayor. No se me venga aquí con eso de "superación dialéctica". No conozco objeción más débil. Si es exacto que la refutación de una idea puede tener un valor dialéctico, no basta con que una idea sea falsa para que tenga valor dialéctico. Nada más natural que el problema de las relaciones entre "alma" y "cuerpo" haya preocupado a los sucesores de Descartes, no solamente a causa de su importancia para el cartesianismo, sino también porque toda la filosofía de aquella época estaba impregnada de cristianismo. Pero no basta que una solución sea deseable y necesaria para que sea posible ni, sobre todo, para que se la tenga infaliblemente que encontrar. Ahora bien, los filósofos tienden a creer esto: que basta con experimentar vivamente la urgencia de resolver un problema para que éste quede resuelto. No se resuelve un problema, sin embargo, so pretexto de que tiene que ser resuelto, sobre todo cuando lo más probable es que no sea un problema. En esa forma se vino a parar en la doctrina delirante de un Malebranche por no haber comenzado por constatar el hecho de que cuando Descartes enseñaba que el "alma" obraba sobre el "cuerpo" por intermedio de la glándula pineal, no tenía ni idea de lo que decía. Justificar a Malebranche por la insuficiencia de Descartes en este punto equivale a alejarse de lo real un grado más y a confundir la falsa dialéctica con la verdadera. La verdadera dialéctica es la superación de conocimientos *ciertos* e ideas *justas* que no se convierten en "falsas" sino con relación a un nuevo aparato conceptual más comprensivo para el cual han sido esenciales históricamente y lo continúan siendo lógicamente; no lo es el tiempo perdido en impugnar hechos mal establecidos y generalizaciones gratuitas y, aun mucho menos, en comentar doctrinas estupefactivas mientras se finge tomar-

las al pie de la letra. Esta falsa dialéctica resulta ser una vez más, la de la identidad (evidente con demasiada facilidad a los ojos de los filósofos) entre lo deseable y lo realizado, la intención y el hecho. Porque, en efecto, ¿existe algún problema filosófico que no sea resuelto? Se puede incluso decir, ¡ay!, que todos los son. En todas las disciplinas hay problemas que se mantienen sin solución; en filosofía, jamás.

Esto es algo que se desprende, en primer lugar, del *estilo* mismo de la historia de la historia de la filosofía, de la más competente, de la más concienzuda historia de la filosofía. He aquí un ejemplo de lo dicho en la pluma de un eminente historiador[5]. Trátase de la función y de la naturaleza del sujeto cognoscente en Aristóteles, de la teoría del "sensus communis" que unifica, según este filósofo, los datos de los diferentes sentidos particulares. Escribe nuestro historiador: "Aristóteles había declarado anteriormente: el objeto del sentido común consiste en las cosas sensibles; por ello, la facultad que las confronte y distinga debe ser un sentido. Sucede que Aristóteles ha reconocido que el acto de distinguir es un juicio y puesto que el juicio es un acto típico de la inteligencia, Aristóteles completa la determinación del sentido común al decir que no es únicamente sentido, sino también, en cierta medida, inteligencia; en otros términos, es la facultad mediadora entre sensibilidad e inteligencia y por medio de él puede establecerse la continuidad entre las dos facultades que permanecían separadas y opuestas en la psicología platónica".

Ahora bien, conviene notar que en toda esta teoría Aristóteles no hace sino enunciar de manera puramente verbal *lo que debería permitir explicar* la naturaleza del sujeto cognoscente. Se hace pasar la cuestión por una respuesta.

Y el artificio del historiador consiste en presentar las soluciones más verbales ("completa la determinación", "en una

cierta medida") como si fueran definitivas, de tal manera que, al cabo de muy pocas páginas, la historia de una doctrina anterior ya no tiene sentido para un lector actual, puesto que se da por demostrado en todo momento lo que no lo está o lo que ni siquiera es susceptible de serlo. El lector va de decepción en decepción, mientras que el historiador vuela de éxito en éxito. En efecto, Mondolfo prosigue: "El 'yo siento' del sentido común significa también 'yo pienso' y con ello Aristóteles sustituye la división del alma en partes separadas por la unidad de la conciencia subjetiva en la continuidad de los grados de su desarrollo y de las formas de su actividad".

"Sustituye". Obsérvese la resonancia positiva, *factual*. Se trata de un cambio efectivo, de un progreso que se palpa, como cuando se dice que un régimen político sustituye a otro. Y tras esta situación, el historiador registra con satisfacción el carácter inconmovible y, sobre todo, integral, del buen éxito obtenido: "La unidad del sujeto que puede así afirmarse plenamente hace que sea posible y comprensible su actividad sintética en el conocimiento". ¿Y qué es lo que le permite a esta "unidad del sujeto afirmarse plenamente"? ¿Qué es lo que posibilita tal plenitud? Nuevamente, pues, se explica porque se necesita. Nadie ha sabido decir por qué. La exigencia fuerza a una solución. En efecto, con una frase absolutamente típica de los historiadores de la filosofía, Mondolfo agrega: "Aristóteles *insiste* en esta *exigencia*[6] de unidad para eliminar por completo la doble dificultad constituida por..., etcétera".

No se sabe ya muy bien desde qué *punto de vista* escribe el historiador. ¿Desde el punto de vista de los contemporáneos del autor? Pero los contemporáneos no toman jamás tan en serio a un autor como lo hace el historiador. ¿Desde el punto de vista del lector actual? Pero el historiador no in-

tenta decir lo que *significarían para nosotros* los problemas del autor, ni si significarían algo. El historiador *describe*, como se describiría una cordillera. "En líneas generales (escribe otro historiador de la filosofía, aun más eminente[7], al hablar de Malebranche y de Berkeley), el problema del fundamento del objeto parece plantearse en términos análogos tanto en uno como en otro. Operan ambos con un universo de representaciones en el yo, y ambos deben explicar la afirmación de un mundo de objetos, sin recurso alguno a una materia exterior". ¡Admirable manera de expresarse ésta! Aquí, aún más que anteriormente en Mondolfo, la confusión entre el lenguaje utilizado para exponer los hechos y el que sirve para analizar teorías es algo que colma la medida. "Operan…", "ambos deben…" Pero ¿por qué? ¿Quién les obliga? Esto es lo que habría que explicar, bien sea desde un punto de vista aceptable y comprensible para nosotros, bien sea en el marco de una historia de las ideas contemporáneas de los autores y no dando por admitido como algo natural, en una especie de medio intemporal de la historia de la filosofía —y aun esto cuando se trate de discutir muy severamente un sistema— los puntos de partida que dan origen o no a una teoría, que permiten que ésta posea o no un sentido[8].

Quizás se ha infiltrado en nuestras costumbres una especie de hegelianismo brutal y sumario que nos obliga a creer en la necesidad filosófica de toda idea surgida en uno u otro momento. Porque no hay duda de que toda doctrina tiene una razón de ser, pero se trata de saber si tal razón de ser es íntegramente filosófica… Parece, repito, que damos pruebas a este respecto de menos libertad de apreciación, frescura de reacción y sentido crítico que los mismos contemporáneos de los autores, los cuales se guardaban mucho de creer en las razones aparentemente filosóficas que esos autores

confesaban para sostener tal o cual doctrina. Habría que escribir, por ejemplo, toda una historia de las pruebas filosóficas de la existencia de Dios. Nada más cómico que ver a esos filósofos clásicos, Descartes o Leibniz, quienes fingen no partir de nada presupuesto, de no desprender de su punto de partida sino ideas que se deducen necesariamente, y van a parar, como por casualidad, en el Dios antropomórfico de su religión y su teología. Malebranche, en las *Conversaciones Metafísicas*, no vacila, por otra parte, en poner la siguiente respuesta en boca de Teodoro (que, como se sabe, le representa a él):

> Aristo (a Teodoro): Siempre recurres a las verdades de la Fe para salir del paso; eso no es filosofar.
>
> Teodoro: Qué quieres, Aristo; es que así caigo en la cuenta.

A estos filósofos les es extraña la idea de que la falta de ciertos conocimientos *a posteriori*, aun no obtenidos, prohíbe construir un sistema completo de explicación, pero el *a posteriori* campea en el corazón de su filosofía en su peor forma: la del prejuicio disfrazado de resultado científico. Todos sus argumentos se reducen finalmente a éste: que es necesario una explicación. Es indudable que se *necesita* una. Pero ¿quiere ello decir que se sea *capaz* de producirla de inmediato? ¿Y por qué adoptaría precisamente esa forma? ¿Por qué no sería de un orden totalmente distinto, tanto que, no solamente no pudiéramos proporcionarla, sino que no pudiéramos representarnos qué clase de explicación sería?

La historia de la filosofía identifica con demasiada facilidad la evolución del pensamiento humano con la sucesión

académica de las doctrinas. Es corriente leer expresiones como: "Después de Descartes, resultó imposible…"; "Berkeley hizo justicia definitivamente a…". Se razona así como si cada obra de filosofía se convirtiera, desde el momento en que aparece, en la manera de pensar de toda la humanidad. Pero para que Berkeley, por ejemplo, pueda ser tenido legítimamente por un "momento en la evolución del pensamiento occidental" sería necesario que sus ideas se hubiesen extendido *efectivamente*, hubiesen obrado *efectivamente* (como las de Confucio, Lutero, Rousseau, Marx y muchos otros) y no que la casi totalidad de los hombres, aparte de cinco o seis autores de manuales, se mofasen de él como de un jovenzuelo y no tuviesen la menor idea de aquello por lo que él pretendía inquietarse.

En nuestra tradición filosófica, tal y como la imponen los miles de obras que la contienen materialmente, un cambio de sentido ha servido, por consiguiente, para que los filósofos ya no nos inviten a comprender sino su propio sistema. Ahora bien, un sistema filosófico no ha sido hecho para ser comprendido sino para comprender.

Lo olvidamos demasiado y por eso hablamos de preparación, de técnica, de vocabulario; por eso hay siempre algo en un autor que no se llega a comprender lo suficientemente bien como para que pueda comenzar la discusión. Por eso también, el profano del que hablábamos al principio tiene razón contra el filósofo. Pero la parte más penosa de nuestra tarea se encuentra aún por delante, pues, ¡ay!, el profano, ya bastante decepcionado por haber recibido una declaración de no ha lugar, so pretexto de que no conoce el vocabulario, debe saber que, si por desgracia lo conociese, su decepción sería aún más espantosa…

2

Tanteo a Descartes y sus extravíos. Sublimes, es cierto,
pero frívolas novelas.
J. J. ROUSSEAU, *Le Verger des Charmettes*

"El cogito sólo entrega lo que se le pide que entregue", escribe Sartre en *El Ser y la Nada*[9]. "Descartes le interrogó en su aspecto funcional: '*Dudo, pienso*' y, por haber querido pasar sin hilo conductor desde este aspecto funcional a la dialéctica existencial, cayó en el error sustancialista. Husserl, aleccionado por ese error, ha permanecido temerosamente en el plano de la descripción funcional. Por ello, jamás ha sobrepasado la pura descripción de la apariencia en tanto tal; se ha encerrado en el cogito; merece ser denominado, a pesar de sus protestas, fenomenista antes que fenomenólogo. Y su fenomenismo roza a cada instante el idealismo kantiano. Heidegger, por querer evitar ese fenomenismo de la descripción, que conduce al aislamiento megárico y antidialéctico de las esencias, aborda directamente la analítica existencial sin pasar por el cogito. Pero el 'Dasein', por haber sido privado originalmente de la dimensión de la conciencia, jamás podrá reconquistar esa dimensión. Dota Heidegger a la realidad humana de una comprensión a la que define, etc...".

Curioso lenguaje que, al parecer, evoca el alpinismo, la agricultura o el arte militar. Se "pasa", se "cae", se "roza"; el cogito nos "entrega" productos; se captan "hilos conducto-

res". El error sustancialista se abre a nuestro paso como una grieta cuya existencia fuera desde un principio independiente de nosotros. Se "permanece temerosamente", se "sobrepasa", se "encierra". Se le "priva" al Dasein de una dimensión (¡encantador!), pero se le "reconquista" y se le "dota".

¿Trátase de pensamiento humano o de un atleta que se lanza al *sprint* final? ¿De un hombre de negocios, que va a enfrentarse a sus obligaciones o de un político que trabaja en la formación de un gabinete ministerial? ¿No ve Sartre, otras veces tan severo con el "cosismo" del sicoanálisis o de la historia literaria[10] que lo que hace en este pasaje es exactamente tratar a las ideas como cosas? En lugar de hablar de lo que queremos hablar y de expresar nuestras ideas, tomamos formulas sacadas de fragmentos de sistemas, las postulamos como entidades existentes y nos libramos con ellas a una especie de trabajo de reajuste, a un cambio de notas diplomáticas, a un juego de compensaciones, a laboriosas negociaciones. La filosofía, hecha en principio para sobrepasar el nivel de la simple opinión y del ingenuo sentido común, parece como si ahora recurriese a ese mismo sentido común para pedirle "hacer antesala" a la metafísica a fin de obtener el número de votos necesario, reparar el accidente o enviar a la chatarra un conjunto de aparatos a los que siempre les falta una pieza o no están lubricados.

Para justificar esta manera de practicar la filosofía, debería presentársela definitivamente como el objeto de una especie de satisfacción estética (¡y no es raro escuchar tal justificación!), es decir, exactamente lo contrario de lo que es. Ante todo, señores, si ustedes lo permiten, en lo que respecta a las satisfacciones estéticas lo menos que se puede decir es que las hay mucho mejores en otra parte. Además, el arte es una determinada manera de escapar de lo arbitrario y la

filosofía es otra, con respecto a la cual el arte mismo pasa al dominio, si no de lo arbitrario, al menos, de un rigor inferior. Pero en nuestra cultura, por el contrario, es quizás la filosofía lo más arbitrario que hay. *Madame Bovary* es menos arbitraria que la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Los sistemas filosóficos quieren ser lo que más se aproxima a lo permanente y sucede que son lo que antes cae en desuso.

Posiblemente se debe esto a que la mayor parte de los escritores filosóficos no pueden resolverse a decir nada sin querer al mismo tiempo decirlo todo. La mayoría de la gente se da por contenta con poder decir *algo*, Sócrates se conformaba con estar en condiciones de decir *ciertas* cosas importantes y Heráclito decía: "Voy a hablar de todo", pero no: "Voy a decirlo todo". Pues parece que la condición para filosofar es la de no decir sino aquello de que se está seguro y nunca estar seguro de todo. Por eso al tomar la intención por el hecho real, son muchos los filósofos que no consienten en comenzar a hablar sino con motivo de una explicación completa y definitiva de las cosas.

Ahora bien, ni Spinoza podía decirlo todo acerca del Mundo ni Hegel acerca de la Historia, sencillamente porque el estado de los conocimientos de su época no se lo permitía (no más de lo que nos lo permite el nuestro). Pero a los filósofos no les agrada esperar; quieren decirlo todo y de inmediato.

Sucede, sin embargo, que cuando no se ha adquirido un conocimiento *a posteriori*, la construcción que lo remplaza es una opinión. Es bueno tener opiniones e interpretar, pero es algo contrario a la filosofía el presentar las opiniones como certidumbres. El moralista, el ensayista juegan limpio y aceptan situarse de entrada en el plano de la opinión. Sólo piden para sus ideas la aquiescencia correspondiente al interés que ofrezcan y a las consideraciones que las sostienen.

A veces, un moralista retórico puede ser sólido. Una sola observación justa, en medio de un cúmulo de confusiones, basta para conferirle interés. Pero decir de Spinoza que es retórico *a ratos* es matarlo.

Tal pretensión a decirlo todo conlleva, no obstante, un estilo (dejemos a un lado por el momento los orígenes teológicos del asunto) que se ha impuesto en filosofía, sobre todo desde Descartes. Comienza Descartes por hacer el vacío; produce luego, en ese vacío de todo prejuicio, una evidencia y a partir de ahí y sobre el modelo de la certeza creada por esa evidencia, cree desarrollar una serie de certezas tan irrefutables en sí mismas como en el encadenamiento que, entre sí, les impone. Desde entonces, de Kant a Hegel, de *Sein und Zeit* a *L'Etre et le Néant*, bastó con filosofar para ser definitivo. Kant "deduce" las categorías; Hegel "pasa" necesariamente de un "momento" a otro; Heidegger "revela" el ser del ente y se da por supuesto en cada línea que, si se equivocan lo más mínimo, la filosofía deja de existir.

Decirlo todo. Inmediatamente. Y de la única manera posible de decirlo.

Mas yo no percibo esa sombría intransigencia ni en Platón ni en Aristóteles, por ejemplo. Se nota siempre en estos pensadores que admiten como algo normal que pueda haber *cosas en las que no han pensado* o acerca de las cuales no estén informados[11]. Aristóteles es tan enciclopédico como es posible serlo en un determinado estado del conocimiento; pero en momento alguno pone a la humanidad en la obligación de tener que escoger entre él y el fin del pensamiento. Si tal fuera el caso, pensaría que se debe al carácter demostrativo de sus argumentos, carácter acerca del cual nos deja en libertad de juzgar.

No pretendo por lo demás llevar estas observaciones hasta el problema de saber si la filosofía debe ser siempre sistemática o puede no serlo. La cuestión no está, en mi opinión, en tener que escoger entre una filosofía sistemática y una filosofía no sistemática. Fue Aristóteles precisamente, según informa Diógenes Laercio, quien, al preguntarle un pastelero si prefería para un pastel una pasta dura o blanda, preguntó a su vez si no sería posible hacerlo con una que fuese *buena*. No veo por que la esencia de la filosofía debe ser sistemática; me parece que la esencia de la filosofía consiste en ser, ante todo, verdadera. En cuanto al sistema, trátase de saber lo que hay que entender por eso y si es asunto de un sistema que tenga un carácter de integridad *en extensión* o de un modo sistemático de pensar; si ser universal es decirlo todo o es decir cosas que tengan un sentido universal. La integridad en extensión sería entonces una consecuencia *cuando* el estado del saber, de la reflexión y de la civilización de una época proporcionasen las condiciones. Lo cual no es siempre así. Decir que es propio de la esencia de la filosofía el ser siempre sistemática es tan falso como el afirmar que es propio de la esencia del arte el ser siempre clásico.

Ese postulado filosófico perjudica, por otra parte, a lo que de interesante pueden ofrecer los libros de los filósofos. La *Estética* de Hegel, por ejemplo, es de un ingenio de rara potencia. Hay cosas verdaderas y falsas, muchas ideas profundas y tanto más asombrosas por el hecho de que Hegel conocía directamente muy pocas obras de arte. Pero el defecto fundamental de esas Lecciones reside en que las ideas más ricas se presentan, al igual que las ideas falsas o fundadas en una información insuficiente, como una consecuencia, en virtud de un proceso dialéctico, de una *filosofía* del arte. Resulta, en primer lugar, inexacto, pues no es así como obtiene Hegel sus mejores ideas y transforma, además, en

errores, dentro de la perspectiva general, hasta las más atinadas consideraciones. Tomadas como tales, esas ideas son con frecuencia apasionantes y profundas (acerca de las pirámides egipcias, los templos griegos, la pintura romántica —o lo que Hegel así denomina— la epopeya, etc....); presentadas, a la manera del autor, como necesarias, exhaustivas y definitivas, como genéticamente jerarquizadas por la historia misma de la toma de conciencia de su objeto, en virtud de un proceso que sería externo y superior a la inteligencia, a la documentación y al gusto personal de Hegel, son falsas[12].

Nos topamos aquí con otra de las ilusiones más tenaces de la tradición y de la formación filosóficas que consiste en creer que el pensamiento del filósofo es, por esencia, diferente a todas las otras formas de pensamiento del hombre y sobre el hombre. Es tomar, una vez más, por un privilegio automático y adquirido en el punto de partida, lo que en realidad es el *objetivo* a alcanzar. Un pensamiento no está protegido contra los errores y las ignorancias corrientes porque sea "filosófico", esto es, hable de cuestiones "filosóficas". Se hace filosófico en la medida (y aun así) y durante el tiempo en que elimine las arbitrariedades y las ligerezas del reino de la opinión. Un "método" filosófico no es una inmunidad que permita avanzar sin preocupaciones; no es sino la *manera* de avanzar y el modo de realizar los principios y el programa definido por el método mismo. Hablar de "descripción" fenomenológica no resuelve el problema, sino que lo plantea. Para describir hay que ver y eso de ver remite a las condiciones iniciales y comunes, a todos los riesgos del olvido, a todas las posibles lagunas de información, a todos los desatinos esperados e inesperados. En caso contrario, el filósofo quedaría por debajo del moralista, al que tanto desprecia. Pues, para emplear el vocabulario del *Menón*, el mo-

ralista, al menos, busca "la recta opinión". No hablará demasiado —y, si lo hace, no se le tomará muy en serio— de política o de bellas artes si se sabe incompetente en esa materia. Pero ¿será acaso la filosofía un medio para ocultar la incompetencia y tendrá que hablar el filósofo de política o de bellas artes sin saber gran cosa, so pretexto, como dice Kierkegaard, de haber "comprendido el sistema"? O, por el contrario, ¿no depende el valor de lo que dice el filósofo acerca de la política o las bellas artes precisamente de sus conocimientos, de su gusto, de su capacidad personal de reflexión? Debe cobijarse bajo la bandera del moralista antes que protegerse con la de la filosofía. Lo que confiere el carácter filosófico viene *después*: es una *más* grande precisión y no lo que exime de ella. Antes de ser algo distinto, comienza por ser —o por ser *capaz de ser*— lo mismo, pero *más difícil*.

Filosofar no es reinar sobre los conocimientos del resto del género humano como un latifundista sobre terrenos que administra negligentemente y jamás visita. Con frecuencia se siente uno tentado de decirle a un filósofo tan universal como Hegel, al leer, por ejemplo, su *Filosofía del Derecho*, a un filósofo que se cuida tanto en distinguir, en su método, la esencia del ejemplo, que debería evitar erigir en esencia un ejemplo particular y mal escogido para constituir con él el nervio de un momento dialéctico decisivo. Por eso obtiene en su teoría del Estado, la "necesidad" de dos asambleas parlamentarias en estos términos: "De los dos aspectos contenidos en el elemento representativo, cada uno aporta en la deliberación una modalidad particular, y como además, uno de estos momentos tiene por función propia la mediación en esta esfera, mediación que se opera entre existentes, resulta de aquí que cada uno debe poseer una existencia separada. La asamblea representativa debe constar, pues, de dos cámaras". (*Principio de la Filosofía del Derecho*, § 312). La

dialéctica de Hegel se desarrolla por su propia necesidad, pero tal necesidad recae extrañamente sobre los ejemplos concretos dados, por lo demás, en la Historia, al menos en la Historia que Hegel sabía —y no podía saberlo todo— o aprobaba, y no aprobaba todo. De lo que no hay dudas es de que, sobre todo, no aprobaba el régimen de asamblea única del que la Convención revolucionaria había dado un ejemplo. De tal manera, nociones en apariencia deducidas filosóficamente en el Sistema son en realidad de segunda mano o circunstanciales.

Es cierto que los sabios e historiadores han infligido, desde hace dos siglos, a la filosofía tan severas y humillantes correcciones que se ha visto obligada a refrenar su tendencia a dictar deberes a la ciencia y a la historia. La tentación de hacerlo era fuerte en los siglos XVII y XVIII, y aun a principios del XIX, en presencia de ciencias jóvenes y en ocasiones vacilantes, con las cuales era fácil tomar los resultados parciales como estimulantes del pensamiento sin someterse a su rigor. Semejante trapacería ya no es posible con ciencias que alcanzaron la madurez. No es posible, pero aún se practica mucho.

La mayor parte de los problemas que la filosofía se planteaba en los siglos XVII y XVIII han sido resueltos —o pulverizados— por la física, por el psicoanálisis, por la economía política, por la historia, por la biología y... por los acontecimientos.

Filosofar no puede consistir en substituir a las ciencias naturales y humanas. Y si la actitud filosófica tiende a buscar la significación, para el hombre, de la existencia y de las ciencias que de ella participan; a obtener, de lo que hacen los hombres, una respuesta para cada hombre, no se hará una ontología hablando de un "Ser" que no existe sino en la

medida en que se ignora todo lo demás, ni tampoco de un ser que no comenzaría a aparecer sino cuando se haya dominado todo lo de más. Son éstas dos maneras de decirlo todo que no dicen nada. En el primer caso, se interroga a un ser que es una ausencia, que no se "revela" sino "ocultándose", como dice precisamente Heidegger; en el segundo, surgen de nuevo todas las eventualidades de las filosofías enciclopédicas, eventualidades demasiado conocidas desde Hegel.

Si la filosofía, como se oye a menudo decir, consiste en examinar las diferentes actividades de los hombres —en el orden teórico, práctico, estético, histórico o cotidiano— no por mor de esas actividades mismas y de sus resultados, sino para comprender su estructura, sus fundamentos y su sentido con relación al conjunto de la existencia humana, es entonces evidente que dicho examen filosófico no puede tener valor sino sobre la base de una competencia, en cada uno de los dominios considerados, al menos equivalente, sino idéntica, a la del especialista, y gracias a una determinada sensibilidad de lo que el hombre es.

Quiere decir esto: 1.º comprender y conocer aquello de que se habla; 2.º hablar de ello en relación con el hombre y tener, por consiguiente, cierto trato con éste.

De tal manera que la filosofía no puede substituir aquí a los conocimientos positivos ni evitarlos. Sustituir a la positividad se llama incompetencia; evitarla, se llama ilusión. Pero a los filósofos no les gusta dejarse encerrar en dilemas: organizan, como veremos, una competencia *sui generis*.

3

He conocido a algunos que filosofaban mucho más doctamente que yo, pero su filosofía les era ajena, por así decir.
J. J. ROUSSEAU, *Rêveries d'un promeneur solitaire.* Tercer paseo.

Un tratado de filosofía comienza por lo general con una exposición sombría y despreciativa de tesis simplistas que se atribuyen a imaginarios predecesores o a un "pensamiento ingenuo" forjado al efecto; exposición a la que sigue inmediatamente la afirmación —proferida en un tono no menos sombrío y tenebroso— de que la teoría del autor (aún por presentar) será, con toda seguridad, mal comprendida y deformada. En nuestros días es Heidegger quien ha sabido elevar este método hasta alturas apocalípticas. Más adelante hablo de esto. Pero el método es antiguo y personajes de menor cuantía lo emplean a diario. En cuanto al "pensamiento ingenuo" —también llamado "sentido común"— siempre se la carga. Sus decepciones, por otra parte, se sitúan en el origen del pensamiento occidental, ya que al encontrarse frente al famoso remo roto en el agua y otros "errores de la percepción", el espíritu humano vaciló sobre su base y perdió toda confianza en el mundo exterior. Sin esos amargos desengaños ni usted ni yo pensaríamos hoy. Sólo que los filósofos olvidan algo: que no existe el "pensamiento ingenuo". Se trata de un mito, de una abstracción forjada de propósito para servir de contrapeso a la corres-

pondiente abstracción del "espíritu filosófico". Dentro del pensamiento, se dan todos los grados y clases de ingenuidad. Un pastor de los Alpes, un comediante, un niño, un siervo del siglo XII, un mecánico de la Fiat, el Corregio, Torricelli, Erik Satie, un negro Bambara, un indio Lacandon de la selva de los chiapas, un sumo sacerdote egipcio de la dinastía XVIII, el recadero de Maxim's, ¿entran todos en la misma categoría de "ingenuidad"? ¿Con la misma condición, la de no ser filósofos? Quizás no sean tan ingenuos como se cree ni todos del mismo modo... Pero ¡qué cosechas del espíritu permite el "pensamiento ingenuo"! Por ejemplo, Merleau Ponty, en un capítulo sobre el lenguaje[13], constata con una piedad infinita que el pensamiento ingenuo (véase allí la lista) cree siempre que la formulación sigue a la concepción del pensamiento y enuncia, como una teoría totalmente nueva, que los dos procesos son solidarios, atribuyéndose así el mérito; de una refutación que ningún candidato al bachillerato ignora y que, por lo demás, en su origen, no era necesaria. Se trata de la introducción ideal: "¿Piensa usted esto? ¡Pues bien, no!", cuando su cede que jamás se ha pensado tal cosa. Ser original consiste, por consiguiente, en atacar prejuicios que nadie tiene. Además, los filósofos remplazan esos inexistentes prejuicios por ideas comunes que parecen novedades, sólo si se las compara con las elucubraciones que refutan. La elucubración era inútil; la refutación también lo es. La silla no está en la conciencia, dice Sartre[14]. Pero ¿quien ha pensado jamás que estuviera allí? De esta forma, trivialidades como la idea de "descripción" fenomenológica, como la idea de que cuando miro una silla apunto, efectivamente a la silla y no a su imagen en la conciencia; como la teoría fenomenológica de la evidencia, según la cual el error se revela por el "estallido" de una evidencia (no por ello menos auténtica) dentro de la realidad

de una evidencia superior, son vulgaridades que no pueden producir filosofías "nuevas" sino con relación a filosofías aberrantes. La filosofía sólo remite a la filosofía. Ni la física ha estado amenazada por Hume ni ha sido salvada por Kant. Fue precisamente lo que hubiera tenido que ser sin esos dos autores. Se dice que el papel histórico de Kant fue también el de prevenir el retorno de las metafísicas dogmáticas, de tipo leibniziano. Tranquilicémonos: aun cuando tal retorno se produjera, pasaría totalmente desapercibido.

Volvemos a tropezamos de esta manera con esa creencia simplista de nuestra civilización —en la que, por lo demás, la filosofía propiamente dicha aparecerá probablemente como un aspecto absolutamente secundario, a la inversa de lo que pasó en la civilización griega— según la cual tiene que existir un "espíritu filosófico", independiente del conocimiento de los objetos sobre los que versa el lenguaje. Filosofar se convierte, en una especie de funcionamiento impalpable, que dispensa de penetración para hablar de psicología, de información para hablar de política, de vivir para hablar de la vida, de conocer para hablar del conocimiento, de ser para hablar del ser, de ver para hablar de la belleza, y se llega así a escribir obras de estética, por ejemplo, partiendo de una sensibilidad nula con un bagaje de conocimientos mediocres para rematar en la pretensión de resolverlo todo. Pese a todas las justificaciones "filosóficas" de esta paradoja, justificaciones que dan por su puesto lo que está precisamente en entredicho, hay en tal impertinencia algo profundamente chocante, que se traduce en la práctica por el divorcio existente entre la filosofía, tal como la practicamos, y todos los demás aspectos de nuestra cultura —ciencias, artes, literatura, política, etc.—, tales como, de hecho, se desarrollan.

Escuché un día a un profesor de la Sorbona decirle a un estudiante que si, al cabo de cinco años, no había podido interesarse por otros libros que no fueran los de filosofía, no era un verdadero filósofo. Ahora bien, a mí me parece, con una evidencia estallante, que si sólo se leen libros de filosofía no se puede en modo alguno ser filósofo.

Si un moralista, un crítico de arte, un periodista hablan de una situación, de una obra, de un suceso, no deben, por así decir, contar sino con sus propias fuerzas. El interés de lo que dicen depende de la extensión de su información, de la perspicacia y sutileza de sus análisis, de la exactitud, de la riqueza y del número de sus ejemplos, de la claridad y la solidez de sus síntesis. Será por referencia *directa* a aquello de lo cual hablan como el lector quedará convencido o no —en función, desde luego, de sus propios conocimientos y de su propia inteligencia— y como, en una u otra medida, lo *admitirá*. Y si no se satisfacen las condiciones mencionadas o se cumplen muy superficialmente, tendrá derecho a decir que el autor es ingenuo, incompetente o estúpido. El autor ha aceptado de antemano lealmente ese riesgo y se expone a él.

Nada de eso pasa en filosofía. Se elude el nivel del ensayista o del crítico, que debería ser *por lo menos aquel a partir del cual* se ejerciese la actividad filosófica. Un filósofo comenzará por prohibir en términos conminatorios que se le tome *al pie de la letra*, pues si tal pasa, siempre querrá ello decir que hay *algo más* en su libro, un pasaje al que no se habrá prestado atención, o que no se habrá comprendido. Sin embargo, siembra involuntariamente sus escritos de frasecitas que despiertan las mayores inquietudes acerca de lo *bien fundado* de lo que ha dicho; poco importa: su "espíritu filosófico" responde por él. Y en vez de ser sus razonamien-

tos los que sustenten a su filosofía, es su "filosofía" la que paga por sus ignorancias[15].

Heidegger declaró un día en una entrevista que Sartre era probablemente un gran escritor, pero no un filósofo. Me imagino que tal apreciación se debe a que Sartre es capaz de salir del dominio de la abstracción sin tener por ello que emitir simplezas. En *El Ser y la Nada*, en ese monumento de impaciencia, en ese libro que es como una carga desatinada, donde parece que el autor, al escribir la primera línea, ya se estremece con la urgencia de trazar la última; donde quiere constantemente sostener en la misma mano los dos cabos de su análisis para precipitarse hacia el fin de su párrafo, hacia el fin de su página, hacia el final de su capítulo; en ese libro, en el fondo tan lineal, tan poco dialéctico, hay páginas de admirable profundidad acerca de ciertas cosas que importan efectivamente al ser humano. Esas páginas poseen tanto más peso cuanto que, aun dependiendo de la filosofía de Sartre, no derivan su existencia tan sólo de ella, sino que, por su propio valor, constituyen, al contrario, presunciones en favor de esa filosofía. A la inversa, la filosofía de Descartes, por ejemplo, no confiere al *Tratado de las Pasiones* lo que le falta: un conocimiento de los hombres y un sentido de la vida un poco más sutiles. Visto así, puede, en efecto, casi decirse que Sartre es lo contrario de un "filósofo" en el sentido clásico del término. En un "filósofo" el sistema lo es todo y los análisis concretos son de una pobreza agobiante; en Sartre, el sistema se discute, como todos los sistemas y los análisis concretos son apasionantes, sin necesidad alguna del sistema para subsistir. En resumen, que Heidegger ha visto claro en este punto y es probable que dentro de cincuenta años —cuando ya nadie piense en la fenomenología y el existencialismo, salvo los candidatos a la "agregación" de filosofía (si aún existe)— se puedan extraer de *El Ser y la*

Nada dos o trescientas páginas que a todos interesen con independencia del sistema con respecto al cual se escribieron, mientras que con toda seguridad será imposible hacer otro tanto con *Sein und Zeit*.

Es muy cierto que los heideggerianos responderán en el acto que esas páginas de Sartre no tienen sino un valor "óntico" e incluso —¡horror!— simplemente "psicológico" (es algo tan frecuente, ¿verdad?); dirán que son páginas de un moralista y que Sartre no trata en ellas sino de los "entes" y no del "ser". Hay tan sólo un pequeño inconveniente y es que Heidegger tampoco habla jamás del Ser por más que tampoco diga nada extraordinario acerca de los "entes". Es sabido que el segundo volumen de *Sein und Zeit*, que debía aportar la ontología heideggeriana propiamente dicha, aún no ha sido escrito ni lo será jamás[16]. Heidegger confía la conciencia del ser a la "Stimmung" que, entiéndase bien, no hay que confundir con ninguno de los sentidos que corrientemente posee la palabra "sentimiento" y que nunca será exactamente lo que pudiera pensarse que es. Los heideggerianos son, a este respecto, de un pudor infinito y, acerca del capítulo de "la apertura al ser", apenas se obtendrá de ellos sino pestañeos y aires de ofendidos. ¡Qué le vamos a hacer! Continuaremos abiertos hacia el ser cuanto sea necesario. Pero si Heidegger no dice nada del Ser, sólo emite acerca de los "entes", de su "manualidad", de la "existencia inauténtica", de la "cura" de esa misma existencia, que nos hace "brincar" de uno a otro ente en la esperanza de olvidar que olvidamos el Ser, media docena de lugares comunes espiritualistas que recuerdan a un Pascal descarnado y totalmente chafado. Volviendo a repetir las consabidas frases acerca del más insulso "humanismo", deplora el progreso científico efectuado desde el Renacimiento, progreso que nos separa del Ser. Condena la "locura técnica" de nuestro

tiempo[17], simulando confundir, como tantos otros, el maquinismo con el empleo lucrativo e imperialista que de él se hace, y contentándose, por todo remedio, con la nostalgia hipócrita de un mundo preindustrial. Puede así Heidegger emitir, sobre la bomba atómica, juicios dignos de una señora de provincia[18]. En suma, ignoro, lo que el autor de *Sein und Zeit* tenga que decirnos sobre el Ser, puesto que no nos lo dice, pero en lo que atañe a su opinión y a su conocimiento de la vida, se le podría formular a Heidegger la amenaza que ya Kierkegaard agitaba con respecto a Hegel: enviarle un joven en busca de consejo.

Pero amainemos; burlarse es fácil. Reconozcamos que la vida de los heideggerianos no siempre es divertida. Pues es penoso adherirse a una filosofía que se funda, por completo en la superación de lo óptico en lo ontológico sin decir para nada en qué consiste lo ontológico. Esto explica que, mientras esperan la aparición del segundo volumen de *Sein und Zeit*, sean los heideggerianos tan susceptibles que siempre parece que se les ofende aun sin decir esta boca es mía. Que el ente tenga que ser "superado" hacia el ser del ente, que el Dasein, sea, el pastor del Ser, bien porque "suspenda" a los entes *en* la apertura hacia ser, bien porque sea *él mismo* esta apertura y así, mediante una libre revelación, "deje ser" a los entes, proyectándolos en el horizonte del ser o haciéndolos surgir en él, he aquí lo que ningún hombre normalmente constituido se negará a admitir. Se remite todo, por lo tanto, a la cuestión del ser, pero nada se nos dice acerca de éste. Y no es porque no se le haya buscado. Los esfuerzos imperiosos de Heidegger para acercarse al ser se perciben en los títulos mismos de sus escritos, de sus capítulos: trátase siempre de buscar más profundamente hacia atrás un "origen", un "fundamento", la "instauración" de ese fundamento, la "esencia del origen de la instauración", etc.... Tales

fórmulas, sin embargo, que sólo sirven para "indicar hacia" una verdad ontológica que "se oculta", conducen a errores de interpretación que hacen del pensamiento heideggeriano un perpetuo martirio.

¿Va el pensamiento de Heidegger, cada vez más esencial, más fundamental, más originario, pero siempre más deformado, más traicionado, más incomprendido, a trasformarse brutalmente en un ringorrango de vocablos? Ese riesgo corre, si se le examina dejando a un lado sus intenciones. Es una filosofía del porvenir, en el sentido de que aún no está terminada y de que le falta justamente la parte esencial. El carácter rigurosamente tautológico del intento de Heidegger, el cual, cuando trata del ser, se limita a decirnos que en él surge el ente y, cuando trata del ente, nos dice que sólo es posible comprenderlo a la luz del ser, tal carácter, digo, no debe impedirnos ver de cerca lo que dice a propósito del ente, pues es de lo único que hasta ahora ha tratado explícitamente. Más adelante veremos que, a la luz del ser, el ente debe verse, sin duda alguna, de una manera completamente original. Mientras tanto, puede notarse el carácter tautológico del pensamiento de Heidegger no sólo en el conjunto de su filosofía, sino en el detalle mismo de sus demostraciones, en donde, por un extraño razonamiento —familiar a más de un filósofo— lo que se debe probar se transforma insensiblemente al cabo de algunas líneas, en prueba de la idea que debía servirle de prueba. Repito que, en este punto, Heidegger cuenta con numerosos precursores; por ejemplo, Leibniz en la Teodicea, cuya armazón dialéctica se reduce a lo siguiente: 1.º Para probar que Dios es bueno, hay que probar que no existe el mal absoluto y que éste es el mejor de los mundos posibles; 2.º Pues, si el mal existiera, Dios no sería bueno; 3.º Ahora bien, es imposible que Dios sea malo,

luego el mal no existe de modo absoluto; 4.º Al no existir el mal absoluto, Dios es bueno, etc.…

Los filósofos pasan gran parte del tiempo diciendo que es necesario que una conclusión sea exacta, pues si no, no habría verdad o se hundiría la Razón o se pulverizaría la libertad, etc.… Todo el quid del asunto está en saber si el valor de una filosofía depende del carácter loable de sus conclusiones o de la seguridad con que logra obtenerlas. Y esto es lo que Leibniz ha olvidado en demasía[19]. En cuanto a Heidegger, es otro cantar.

Su método consiste en enunciar, ante todo, lo que se ha de probar; formular, luego, la misma idea de cinco o seis maneras diferentes, limitándose a yuxtaponer las frases una tras otra. Por último, al inicio de la última frase del párrafo, que repite a la primera y a todas las otras, simplemente escribe "por consiguiente". Los heideggerianos están dispuestos a hacer muchas concesiones sobre el ser, los entes, etc.… Pero, a pesar de todo, dicen, algo queda: el método, la *técnica de pensamiento* de Heidegger. Pues bien, ¿qué es ese método en realidad? Una tautología, un punto de partida arbitrario.

4

¡La *autonomía creciente del individuo*, de la que hablan los filósofos parisinos como Fouillée! ¡Que contemplen un poco a esa raza corderil que ellos mismos forman...!

NIETZSCHE

Una vez que leyó todo, tomó impulso para dominarlo todo.

BERGSON (refiriéndose a Ravaisson), *La Pensée et le Moitvant*, pág. 322.

Si se es francés es verdad que hace ya mucho tiempo que se ha dejado de sentir el orgullo de ser filósofo; en ese jardín de la pereza que es la filosofía, Francia duerme una siesta particularmente larga: Jamás ha sido el pensamiento filosófico tan débil en Francia como desde el principio del siglo XIX. En la época en que la filosofía en el mundo la constituyen Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, nosotros desarrollamos un movimiento intelectual que surge con Cousin y Comte, se desarrolla con Cournot y Renouvier, se afirma con Ravaisson y Boutroux, se despliega con Lachelier y Ollé Laprune. Es un cementerio de lugares comunes, el calvario de las vulgaridades. Uno se pregunta cómo les ha sido posible escribir miles y miles de páginas sin el más ínfimo asomo de genio, sin la más mínima idea interesante. Para ellos, la filosofía es sólo un vago calco de la ciencia, para la cual reservan —o no reservan, según los casos— los "derechos" de lo que llaman el "espíritu". Su gran terror lo parece constituir la idea que se formaban del determinismo. "Pero en-

tonces, parecen decir constantemente, si el determinismo lo rige todo, ¿qué será de nosotros?" Adoptan, pues, frente a la ciencia y a los científicos una curiosa actitud, compuesta a la vez de temerosa admiración y de vaga superioridad de principio. La filosofía se convierte en una especie de epistemología miedosa. Al mismo tiempo que recorren fielmente, sin imaginación dialéctica, los contornos de las ciencias de su tiempo, carecen estos filósofos de la menor comprensión del dinamismo propio de la ciencia, de su desarrollo, de sus posibles crisis, de la evolución de las teorías físicas o biológicas. Captan lo que la ciencia tiene de más limitado para su época; le oponen o le agregan una "espiritualidad" tan desvaída como sus mismas personas y les basta, al parecer, con formular una idea para que inmediatamente se anule.

No es casualidad que tal pobreza filosófica impere en Francia desde principios del siglo XIX, esto es, a partir de la creación de la Universidad. Aunque tiene algunas ventajas, nuestro sistema universitario les permite a los mediocres, una vez que han llegado a posiciones importantes, hacerse fuertes, en su propia confianza y ejercer su dictadura en materia de exámenes, oposiciones y carreras. Un eficaz poder temporal les sirve para descartar en todos los niveles a quienes hacen o harían sombra a su autoridad intelectual. Así, este sistema, al substituir el trabajo de equipo por la complacencia mutua, la investigación colectiva por la complicidad en los privilegios, llega a construir verdaderos bastiones de estupidez, sobre todo, en Letras y Filosofía, en donde todo depende del concepto que del talento tengan los que han llegado a situarse.

En consecuencia, la "tradición filosófica francesa" no es, de hecho, en su mayor parte sino la tradición de la ganancia y del arribismo. Mediante una sucesión de audaces injertos une, en la misma serie evolutiva, a personajes que, en su

mayor parte, nunca se habrían dedicado a la filosofía si no hubiera existido la Universidad. Basta con leer las *dedicatorias* de las obras de filosofía publicadas en Francia desde hace un siglo, dedicatorias todas ellas impregnadas de agitado servilismo hacia uno o varios de los maestros imperantes, para comprender hasta qué punto las consideraciones de carrera, el sistema de ayudantía, la absoluta dependencia con respecto a los todopoderosos mandarines, limitan en Francia la filosofía a una cierta mediocridad en los temas y en la forma de tratarlos. Por otra parte, ese mismo monopolio explica por sí solo el hecho *material* de la publicación de determinadas obras. Quienes, en efecto, nunca lograrían encontrar un editor si se les juzgase por lo que escriben, se las arreglan para que les impriman decenas de libros porque el editor sabe que son profesores en esta o en aquella Facultad, jurados en determinado concurso, inspectores en cierta materia y que la compra de sus libros "se impondrá" en toda una clientela de estudiantes, de subordinados y de futuros colegas.

Poseen, de tal manera, los estudiantes franceses una muy curiosa visión de la jerarquía de valores que presenta, en primer plano, todo un cuerpo de *ballet* de autores absolutamente desconocidos fuera de su país o Facultad. Visión tanto más asombrosa por el hecho de que apenas se muere un profesor o se jubila o deja de ser miembro de diversos jurados, sus obras se volatilizan en el olvido y desaparecen como por encanto de las bibliografías en que la víspera misma figuraban en relevante lugar. Y los autores, abandonados por los mismos que aún hace poco se proclamaban unidos a ellos por el cordón umbilical de la más profunda intimidad espiritual, terminan por ser expulsados hasta del catálogo de las *Presses Universitaires de France*[20].

En efecto, esos señores no se conforman con ser profesores de filosofía, sino que quieren incluirse ellos mismos en la historia de la filosofía. La mayor parte lo logra *de facto*, si no "de jure". Puede decirse de estos idealistas (para utilizar el termino de Proust a propósito de madame de Cambremer) que cuanto menos creen en la existencia del mundo exterior, más se afanan por hacerse un sitio en él.

Pero es deplorable ver a miles de estudiantes que, en vez de formarse realmente, consumen su juventud en el estudio minucioso de obras mediocres e insignificantes, so pretexto de que tendrán que presentarse ante los autores o los amigos de éstos. Asistí últimamente en la Sorbona a una reunión de un "grupo de trabajo". Se trataba de estética y más precisamente de "Filmología". Se inquiría acerca del estatus ontológico que habría que conferir a una película aún no proyectada en la pantalla, cuyas imágenes aún no hubieran alcanzado la "realidad pantallesca". M. Souriau (cuyo feudo lo constituyen la estética y la filmología y fuera de él no hay posibilidad de salvación en ese terreno) introdujo el término de "realidad pelicular". Pero antes de proyectarse en la pantalla, esto es, antes de pasar de la realidad pelicular a la realidad pantallesca, las imágenes atraviesan la lente de los proyectores.

Gozan, por consiguiente, en ese nivel, de una "realidad lenticular". Veamos, ahora, que es en el fondo la proyección. Una marcha adelante. Se la denominará, pues, una *promoción*. Pero también se hace esta promoción de abajo arriba. Trátase, por lo tanto, de una *promoción anafórica*. Puede considerarse, pues, como definitivamente demostrado por la filmología, y gracias a M. Souriau (fuera del cual no hay salvación en el vasto dominio de la estética) que el paso de la realidad pelicular a la realidad pantallesca por intermedio

de la realidad lenticular constituye una auténtica promoción anafórica.

Óyense a menudo lamentaciones acerca del gran número de estupideces que se han escrito desde que hay libros; ahora bien, confieso que lo que más me llama la atención, por el contrario, es el muy elevado número de cosas inteligentes, definitivas, que han sido escritas. Pero hay que ir a buscarlas en los autores más clásicos y a los cuales se recurre menos, y no en cantidad de publicaciones penosas y mediocres que pretenden ser las más actuales con el pretexto de haber sido escritas las últimas. ¡Nuestros estudiantes y candidatos se rompen de este modo la cabeza buscando en la pluma rechinante de personajes de quinto orden nociones sobre la experiencia moral, la libertad humana, el arte y otros problemas que constituyen, en definitiva, el tema principal de las obras más célebres producidas por el espíritu humano! Si la Universidad hubiese podido ejercer sobre la poesía francesa la misma influencia, por los mismos medios, que sobre la filosofía, tendríamos para los siglos XIX y XX una historia de la poesía francesa que partiría de Casimir Dela vigne para culminar en Fernand Gregh, pasando por François Coppée, Catulle Mendès, Maurice Magre, Moricette Levaillant, Théodule Sucette y Marie Jeanne Durry[21].

La inteligencia universitaria consiste en hacer creer que esas filiaciones son naturales, que los maestros y los discípulos se escogen libremente.

Bergson dice[22], por ejemplo, refiriéndose a ciertas páginas de Ravaisson, que "generaciones de filósofos franceses se las han sabido de memoria", dando por supuesto, desde luego, que es ésta la única calificación de valor filosófico de las mencionadas páginas. "Memoria no inútil, comenta Thibaudet[23], pues Ravaisson ocupaba un cargo influyente: la presidencia del jurado de agregación de filosofía". Sartre es

el único autor filosófico francés del siglo XX del que se puede decir que debe su reputación sólo a su talento y que, además, tiene una reputación. Es el único que con toda seguridad hubiera hecho filosofía aun si la Universidad no hubiera existido. Pero, entonces, se dirá, ¿y Bergson?

Difícil sería agregar algo a la crítica que Politzer hizo del bergsonismo, crítica que, en lugar de limitarse, como de ordinario hacen los historiadores de la filosofía, a navegar en el interior del sistema, ha puesto a prueba sus bases. Pues si es necesario entrar en una filosofía para comprenderla, no hay que olvidar que esa crítica interna es tan sólo un medio, ya que el fin consiste en saber *lo que esa filosofía realmente explica*. Sin lo cual, en última instancia, el historiador no hace sino formular las críticas que el autor se ha dirigido o se pudiera haber dirigido a sí mismo, sin cuestionar acerca de los puntos de partida, las perspectivas fundamentales y la final eficacia de su filosofía. De lo contrario, sólo se tiene una doctrina que lucha y se reconcilia sin mayor dificultad consigo misma. Desde luego que la historia de la filosofía debe ser escrupulosa, pero hay un momento en que comprender algo demasiado bien equivale a no comprenderlo en absoluto. ¡Ah, qué ciudad ideal de filósofos tendríamos si sólo se permitiera a los kantianos criticar a Kant, sólo a los bergsonianos criticar a Bergson y en donde no fueran posibles esos horribles ataques procedentes "del exterior" y concebidos por espíritus fríos y sin simpatía! Los filósofos son como los esnobs: les horroriza encontrarse con gentes que se les reirían en sus narices, y se las arreglan para verse solamente entre ellos. Para criticar a Bergson, es menester primero "simpatizar" con la "intuición única" de su filosofía, fundirse en ella; tras lo cual, vuestra crítica ya no es sino un escrúpulo exquisito, una sonrisa borrada, os ruborizáis, pedís excusas por adelantado, el murmullo expira en vuestros

labios: sois bergsonianos. Por el contrario, si no simpatizáis con la intuición única, vuestra crítica no es válida, pues no "comprendéis". Pero resulta que Politzer ha "comprendido" admirablemente a Bergson. Ha dicho todo lo que hay que decir acerca del falso "concreto" bergsoniano, acerca del vacío de la intuición y de lo inefable bergsonianos, acerca del concepto retórico de "duración" y de la falta de originalidad real de la psicología de Bergson. Limitémonos a indicar aquí que esa cumbre del pensamiento universitario francés, tras haber conocido su momento de boga (¡ah!, esos triunfos mundanos de mala ley que los filósofos acogen con tanto apresuramiento...) no es hoy más leído que Boutroux y sólo subsiste en el receptáculo cerrado de los programas *franceses* de exámenes y de concursos. Pues Bergson sólo se distingue de los filósofos franceses del XIX que he mencionado por un mayor talento expositivo y por las concepciones fundamentales. Entre aquéllos y éste existe, para emplear una de sus expresiones favoritas, una diferencia, no de naturaleza, sino únicamente de grado: parece que lo revolucionara todo, pero de hecho sólo arremete contra inofensivos psicólogos y corona a Lachelier, Boutroux, etc. Espiritualismo, "superación" de la ciencia, contingentismo, todo proviene de aquéllos. Identificándose a ellos, éste es su gigante, su apoteosis: más fuerte, más grande, pero compuesto de los mismos ingredientes. Como aquéllos, hace descansar su filosofía en una suerte de trasfondo científico, y llega incluso a adornar de esbeltas integrales los *Datos inmediatos*; al igual que aquéllos, no se inclina ante las "ciencias de la naturaleza" sino para mejor "preservar los derechos" de la calidad, de lo inefable, del espíritu, del "yo profundo". Sólo Bergson lo consigue. Entiéndase bien, no es que lo logre *verdaderamente*, sino que lo consigue en el cuadro abstracto que se ha trazado, cosa que sus predecesores ni siquiera

eran capaces de hacer. En el fondo, el bergsonismo estaba destinado, frente a la ciencia, por una parte y las trasformaciones sociales, por otra, a proporcionar un ligero rejuvenecimiento ideológico, confiriéndole aspecto de vigor, al espiritualismo, al liberalismo, al alma y, eventualmente, a su inmortalidad, o incluso simplemente a su supervivencia "por un cierto tiempo"[24].

Se ha intentado mostrar que *Materia y memoria* y *La Evolución creadora* contenían "geniales anticipaciones" de ulteriores evoluciones de la ciencia. Se ha podido encontrar en ellas una primera teoría ondulatoria de la materia y, en la crítica de la noción de espacio, en la tentativa de explicar la materia misma por el solo concepto de duración, por el tiempo, una relatividad prematura. Sin embargo, hay que desconfiar de estas anticipaciones filosóficas, que son a menudo puras coincidencias verbales. Entre mil doctrinas hay una que viene a coincidir nominalmente con una teoría científica, pero con respecto al proceso intelectual del que proviene, se asemeja a las otras. La verdadera intención de la teoría bergsoniana era espiritualista: partiendo de la vieja tesis leibniziana y queriendo sustentarla en la ciencia moderna, trató de probar que la materia es espíritu y no se distingue de la conciencia sino por una diferencia de "tensión". Para ello, es preciso que sea de la misma naturaleza que la conciencia, es decir, de naturaleza temporal. De ahí la crítica de la noción de espacio como idéntica a la de materia. La materia es duración, pero duración "laxa", psiquismo por lo tanto, pero psiquismo "degradado". Por esto no es espacial sino a escala macroscópica y para las "necesidades de la acción". Por esto también se explica la acción del alma sobre el cuerpo, pues ambos son de la misma naturaleza. Tal es el "panpsiquismo" bergsoniano. Se verá que esta explicación *imaginada* y el camino y las preocupaciones que a ella con-

ducen, realmente no tienen nada que ver con la física moderna, aunque se hable allí de vibraciones y de tiempo.

Es lo que prueba, por otra parte, el examen de la obra que Bergson consagró, esta vez directamente, a la relatividad[25]. Se constata en ella con sorpresa —o sin sorpresa, como se quiera— que cuando deja de pensar en su espiritualismo y reflexiona sobre las teorías de Einstein desde un punto de vista estrictamente epistemológico, no solamente no se encuentra de acuerdo con ellas, ¡sino que tampoco se encuentra de acuerdo con lo que él mismo escribió en *Materia y memoria*! Habla, en efecto, de "la extensión independiente del devenir"[26] y termina por emplear un lenguaje que acepta implícitamente el espacio absoluto newtoniano.

Pese a su apariencia audaz, la filosofía de Bergson es conservadora. Ha "reubicado" todos los conceptos clásicos teniendo en cuenta nuevos factores y ha mostrado que era más inteligente la dócil reconstitución que la terca resistencia. Todo era dócil en él, hasta el estilo, ese estilo que produjo pasmo, "el famoso estilo natural que encanta a los burgueses", como decía Baudelaire del de George Sand.

Púes bien, no podría encontrarse mejor ejemplo que el estilo de Bergson para enseñar hasta qué punto el público cultivado deja que los filósofos se lo impongan. Se dice que Bergson tiene un estilo admirable. Pero abramos cualquiera de sus libros y veamos algo de ese estilo, a la vez tan académico y tan vulgar, tan lleno de expresiones hechas, de giros convencionales, de asociaciones mecánicas entre ciertas ideas y ciertas palabras. ¿Qué es eso de: "Muy pronto reconocimos la insuficiencia de la concepción asociacionista del espíritu"? ¿O eso de: "Este principio anclado en nuestro espíritu"? ¿O bien: "Nuestra tesis echa sólidas raíces en lo real"? ¿O en fin, aquello de: "Nuestra percepción recolecta en el campo inmenso de las frecuencias..."? Esas fórmulas

vacías que no explican nada, proliferan en nuestro autor[27]. Otras veces, son los apostrofes de estilo parlamentario: "¿Qué ganáis, entonces, con decir que el mundo es Voluntad, en lugar de decir lisa y llanamente que es?" O el sentido, no menos parlamentario, del compromiso: "Que se exprese así en términos de finalidad, o que se atribuya a la materia viviente propiedades imitadoras de la inteligencia, o, por último, que se tome partido por cualquier hipótesis intermedia…". Tomar partido por una teoría es del estilo *Revue des Deux Mondes* 1880, ¡tomar partido por "cualquier hipótesis intermedia" llega a ser masoquismo! Mas sigamos: "En el primer caso, la experiencia metafísica se unirá a la de los grandes místicos: creemos constatar por nuestra parte (*sic*) que en ello está la verdad". ¿Cuál será, pues, el papel de la metafísica? Helo aquí: "Retoma un hilo. Ella verá (*sic*) si ese hilo sube hasta el cielo o se detiene a alguna distancia de la tierra…" ¡Una aspirina!, dicen que gritó madame Verdurin. Lo que permitirá a Bergson escribir a continuación tranquilamente: "Nosotros recomendamos una determinada manera dificultosa de pensar. Ponderamos por sobre todo el esfuerzo".

El "nosotros" se refiere, desde luego, a él, pues el "nosotros" de la modestia, así como el estilo alusivo para hablar de los demás (que es una manera de ser modesto a su costa) es una de las características de la prosa bergsoniana. No dice jamás: "He escrito, en tal libro mío…"; dice: "A esa pregunta hemos respondido en otra ocasión…". Nunca dice: "Se equivoca Einstein cuando cree poder…"; dice: "La física más moderna, según nosotros…". O también: "Un pensador profundo, procedente de las matemáticas a la filosofía…". Luego agrega una nota para decir que se trata de Whitehead. Mediante la introducción en la filosofía de giros como esos, dignos de M. de Norpois, se ha construido Bergson en la

Universidad una reputación de escritor secreto y desdeñoso, que jamás nombra a nadie. Consiente, sin embargo, en hacer algunas excepciones, por ejemplo: "Muy ingeniosamente, André Chaumeix ha indicado semejanzas entre la personalidad de William James y la de Sócrates". Resulta que si para Bergson no es posible comparar jamás a dos individuos en razón de "la absoluta originalidad de su melodía interior", ello es, no obstante, factible entre W. James y Sócrates, cuando esta comparación es la obra ingeniosa de André Chaumeix. Sería fácil continuar mostrando durante páginas y páginas cómo Bergson repite solemnemente los más estúpidos clichés como, por ejemplo, que "el retrato pintado por un gran maestro puede darnos la impresión de haber conocido al modelo"[28] o, a propósito de *La Gioconda*, cuando se extasía ante "el secreto que nunca terminaremos de leer frase por frase en la enigmática fisonomía[29], etc.

Si alguna vez alguien ha estado pagado de las palabras, ha sido Bergson. La extraordinaria reputación que alcanzó en su época, seguida de su no menos espectacular caída, se explica porque Bergson fue un fin y no un inicio. Supo orquestar admirablemente temas ya extinguidos para su época y que, en consecuencia, podían apoderarse de los espíritus sin encontrar resistencia alguna. El público quedó entusiasmado al ver que podía volver a ser original al precio de tan escasos esfuerzos y sacrificios. Pero, de su tiempo, de lo que verdaderamente pasaba en su tiempo, Bergson no comprendió nada. Pasó sereno —o malhumorado— al lado del psicoanálisis, del socialismo, de la física moderna, para culminar, con *Las dos fuentes de la Moral y de la Religión*, en una exaltación prefascista del "héroe" que guía a los pueblos.

Puede, pues, la filosofía francesa sin temor enorgullecerse de Bergson. Mas, por el contrario, cuando escucho a algu-

nos de nuestros “filósofos” hablar en nombre de Descartes, de Pascal o de Rousseau, pienso en la frase de Nietzsche: “Es repugnante ver a los grandes hombres reverenciados por fariseos”.

5

No apruebo al que trata de engañarse alimentándose con falsas imaginaciones. Por eso, como veo que conocer la verdad, incluso desventajosa para nosotros, es mayor perfección que ignorarla, confieso que vale más estar menos alegre pero tener más conocimientos.

DESCARTES, Carta a Elisabeth, del 6 de octubre de 1615.

Mucho siento lo de vuestra erisipela... Os ruego que resistáis, al menos hasta que yo sepa si hay alguna manera de encontrar una medicina que esté fundada en demostraciones infalibles.

DESCARTES, Carta a Mersenne, enero 1630.

No acostumbran los filósofos a menospreciar su talento. De creerlos a todos la humanidad sólo comienza verdaderamente a pensar con cada uno de ellos. Se observa, por otra parte, que aquellas ideas que sirven de temas intelectuales de nuestra civilización y que la constituyen y forman, no tienen casi nada que ver con la historia de las filosofías, en el sentido oficial del término. Si se atiende a lo que un hombre culto de nuestro tiempo, que haya tratado concienzudamente de informarse acerca del conjunto de la filosofía, ha retenido de ésta, se descubre que ha retenido: 1.º De Descartes, la vaga idea de que es menester proceder metódicamente; 2.º De Kant, la expresión "imperativo categórico" (que por lo demás aplica invariablemente a los imperativos hipotéticos). Por supuesto, no hablo de las modas: la "duración" en la época de Proust; hoy, el "compromiso"; los "torbellinos" cartesianos y los "animales máquinas" en el tiempo de

Las mujeres sabias y de la *Epístola a Madame de la Sabliére*, etc... A largo plazo, cuanto menos espacio llena una obra en el pensamiento de los hombres, más ocupa en las historias de la filosofía y tanto menos ocupa en éstas cuanto más considerable ha sido el papel que ha desempeñado. En efecto, al más imperceptible progreso en las ciencias naturales o humanas, a la más ligera trasformación en las artes, las letras, la política o las costumbres, se derrumban las teorías de la filosofía con una regularidad que constituye realmente el único "criterio de verdad" que aquélla ha podido producir.

Los filósofos siempre han sido refutados por aquellos a quienes pretendían superar en rigor y en amplitud. ¿No deberían por eso inquietarse ante el hecho de que todas las grandes innovaciones *filosóficas* acaecidas, sobre todo desde hace un siglo, se deben a economistas, naturalistas, matemáticos, físicos, biólogos o médicos, pero en ningún caso a un filósofo de profesión? Habrá quien responda que la filosofía no hace descubrimientos, que es reflexión sobre los descubrimientos de los demás y explicación de su sentido metafísico; que es, según la fórmula de Brunschvicg, "la ciencia de los problemas resueltos"[30]. Dejemos, por el momento, el examen de esta concepción, que plantea el problema de la posibilidad misma de una epistemología seria. Pues no solamente no han aportado los filósofos nada comparable, en el pensamiento moderno, a las innovaciones intelectuales a que me he referido, sino que, en la mayor parte de los casos, han sido los últimos en comprenderlas, se haya tratado del evolucionismo, del materialismo histórico, de la matemática no euclidiana, de la física no newtoniana, del psicoanálisis, etc... No solamente no se han percatado del alcance *filosófico*, sino que han necesitado sus buenos cincuenta años, cuando no un siglo, para adaptarse y aun así malamente.

Si la metafísica es desasimiento del sentido de lo que existe, no consistirá, por lo tanto, en *saltarse* lo que existe. La metafísica de Platón, por ejemplo, no es algo aislado. Antes de pasar a la metafísica, Platón fue, *ante todo*, capaz de hablar de política, de moral, de arte, de amor, de sofística *tan bien por lo menos como el más inteligente de los no-filósofos*. La potencia de su metafísica se explica por ser un verdadero desasimiento, y no un sucedáneo, del sentido de la inteligencia y del sentido de la geometría.

Claro que invocar a los griegos no es nada nuevo. Pero ¿quién no los invoca? Hay de todo en los griegos, incluyendo, con Aristóteles, los inicios de la filosofía pesada. Pero, en fin, al leer a Platón, o a los estoicos, o a los epicúreos, al recorrer Diógenes Laercio, se tiene la impresión de tratar con filósofos, sin recibir también la impresión de tratar con torpes. Encuéntrase en ellos, *para empezar*, ese sabor hacia el que Rousseau, Kierkegaard o Nietzsche se han vuelto tantas veces, con tanta nostalgia y con el sentimiento de estar como en penitencia en la filosofía moderna. Predomina, por el contrario, en un Leibniz o en un Kant un tono gris, un ambiente académico, decantado en los libros, incompetente para la vida, que a primera vista revela una muy distinta "actitud existencial".

Es evidente que no se concibe fácilmente a un autor moderno que comience una importante obra de filosofía declarando, como lo hace Platón al principio de las *Leyes*, que va a tratar la cuestión de la utilidad de los banquetes. En realidad, en el curso de los dos primeros libros de las *Leyes*, a través de la cuestión de la utilidad de los banquetes, y por una especie de progreso en espiral, lo que obtiene Platón es una definición de la virtud. Método indirecto, casi púdico, que, partiendo de una anécdota, de un encuentro, de un suceso, de una opinión, de un detalle técnico, de un caso de

moral práctica, muestra que todo lo que es real y sentido como tal es susceptible de un ensanche filosófico y que la filosofía, es ante todo eso. Método que descubre un trasfondo metafísico tras de cada particularidad de la vida humana e, inversamente, pone como a vibrar el examen de una cuestión general al unísono con todos los aspectos vividos que se relacionan con la existencia. De esa manera, las cosas importantes se *desprenden*, si ha lugar, de la discusión misma.

Dicho de otro modo: en Platón, lo que es previo es tratado como tal y en ello mismo. Platón no se la pasa excusándose perpetuamente por un ulterior desarrollo. O lo que es mejor, lo que sigue es realmente ulterior, se apoya en análisis previos realmente adquiridos y justificables en sí mismos. Hablar de arte oratorio es, en primer lugar, hablar del arte oratorio. Luego, se esboza una filosofía del arte oratorio. Se muestra cómo la cuestión plantea el problema moral por completo y, luego, el de la justificación final del destino humano, el problema metafísico por excelencia. De igual manera si se habla del amor o de la ciudad. Y tanto si se habla del arte oratorio, de la ciudad o del amor, se llega a una misma teoría metafísica, pero precisamente eso: se *llega* a ella. De suerte que, incluso si los desarrollos metafísicos que se extraen de los análisis son discutibles, no comprometen por ello la verdad de esos primeros análisis. De ahí proviene la fuerza de filosófica sugestión que poseen los diálogos de Platón, incluso si sugieren una filosofía distinta al platonismo. ¿Por qué, si no, es leído Platón en nuestros días cuando nadie es platónico a la letra?

De la misma manera, no se le puede negar a Pascal un cierto sentido metafísico de la "finitud" del hombre, un cierto poder, a propósito del aburrimiento, de la vanidad, de la diversión, para "revelar" evidencias que no son precisamente de orden "óntico". Luego, Pascal, *a partir* de tales eviden-

cias, obtiene argumentos para llegar a una apologética de la religión cristiana. Pero ese "a partir de" es efectiva mente tal: aun si lo que de allí *se obtiene* se reputa falso, los análisis en que se funda no pierden por eso su valor.

Podría hacerse, por el contrario, todo un estudio del falso preámbulo en ciertos autores, un examen de esos arreglos que fingen efectuar *antes de* las conclusiones que pretendidamente sostienen y que son en realidad una amalgama de conocimientos de oídas convertidos en artificiales mensajeros de conclusiones preestablecidas.

Tomemos, por ejemplo, el estudio de Heidegger sobre *El origen de la obra de arte*[31]. Heidegger analiza un cuadro de Van Gogh que representa los zapatos de un campesino. Un zapato, nos dice, es ante todo un instrumento, esto es, un ente que existe para otros entes y para un Dasein. La "instrumentalidad" remite de ordinario a otros instrumentos. Pero este zapato, en virtud de su "Verlässlichkeit", "revela" el mundo del campesino, nos presenta el paso lento, la tierra feraz, el trabajo inmutable, la soledad de los campos. Mas ¡atención!, el poder revelador del cuadro no tiene nada que ver con que éste sea una *copia* fotográfica del zapato. Ahí no reside la verdad del arte. De hecho, el zapato ha sido arrancado de su valor puramente instrumental y realiza la verdad de un mundo. De esta manera, la obra de arte es una manera de hacer que surja la verdad del Ser, gracias a la creación de una obra, al acto de poner *en* obra. La obra es creación *en la medida en que* es revelación, presencia de verdad. Es verificación; en ella, la verdad se reconoce verdadera. "Sielässt die Wahrheit entspringen". Es apertura a la verdad, a esa verdad que, a su vez, es Apertura de lo Abierto, "Offenheit des Offenen".

Luego, vuelve a empezar Heidegger a propósito de un templo griego.

Que una sucesión tal de vulgaridades se le haya podido escapar al Pastor del Ser; que no haya vacilado en descargarnos una serie tan fastidiosa de novatadas intelectuales; que ose presentarnos como emanado de la pura originalidad de su reflexión un confuso montón de fórmulas tan manifiestamente de segunda mano, tan deplorablemente ónticas; una acumulación de lugares comunes que, desde hace cincuenta años, sirven de abrevadero universal a la crítica literaria y a la crítica de arte; que se haya limitado a enganchar, en materia de "origen de la obra de arte", ese revoltillo de clichés a la locomotora de la retórica heideggeriana; que con ese tono profético y desdeñoso, sin el cual no puede escribir nada, se hay revolcado en explicaciones que ningún estudiante de filosofía o de letras que haya leído por encima la *Introducción a la Poética* de Valéry o las *Voces del Silencio* de Malraux se atreve a utilizar en una disertación, es algo que nos causa la mayor inquietud no sólo por la filosofía de Heidegger, sino por su cultura[32].

Y es que no es posible poseer un conocimiento filosófico sin conocimientos simplemente. ¿Cómo creer, por ejemplo, que Descartes o Spinoza puedan descubrir el principio de todas las pasiones humanas cuando sus análisis de determinadas pasiones son más pobres y más falsos que los de la mayoría de los moralistas, de los dramaturgos y los novelistas de su época? El *Tratado de las Pasiones* es muy útil para comprender el sistema de Descartes, pero en modo alguno para comprender las pasiones propiamente, con respecto a las cuales no dice sino trivialidades. Una vez más, lo que aquí se pone a discusión es la universalidad de la filosofía. Con el pretexto de que la verdad filosófica es universal, el filósofo se cree también universal. Se habla del Ser y se hace estética y se echan las bases de una sociología y se posee también accesoriamente una idea acerca de la estructura del

razonamiento matemático y sobre el indeterminismo en microfísica. De esta forma la filosofía ya no es sino una mezcla de consideraciones dudosas, presentadas con el aparente rigor de una sistematización artificial, en base a conocimientos parciales y vagos.

Lo más sorprendente es que justo cuando alcanza su más bajo nivel, reivindica la filosofía con más intransigencia su infalibilidad y, según la frase de Leone Battista Alberti, "todos desunidos y con opiniones diversas, los filósofos están, no obstante, de acuerdo en algo; en que cada uno de ellos tiene a los demás mortales por dementes e imbéciles"[33]. En efecto, el verdadero filósofo, convencido de que existe el espíritu filosófico en sí y de que posee un valor superior en relación a cualquier otra realidad, cree, por consiguiente, según la buena lógica del idealismo objetivo, que basta con emplear el lenguaje filosófico para participar *de facto* de la Realidad superior. Por lo tanto, el más bruto de los filósofos es siempre sustancialmente más inteligente que el más inteligente de los no filósofos, y un retrasado mental filosófico, desde el momento en que, pese a su debilidad, profiere vocablos filosóficos, es *in essentia* superior a un retrasado mental vulgar y corriente. Por lo mismo, un profesor de la Sorbona puede escribir: "Desde Descartes, la ciencia, que es hipótesis y discurso, parece revelar a los hombres el Ser; y la metafísica, que es la única que revela el Ser, se les muestra como hipótesis y discurso". En efecto, dice el mismo autor, "las verdades filosóficas han salido del hombre integral y de su reflexión acerca de su relación fundamental con el mundo, relación que no cambia tan rápidamente como las hipótesis formuladas por las ciencias acerca de la estructura del objeto"[34].

Nada más cómico que esos gañidos y esa eterna petición de principio que consiste en tomar la intención por el hecho

y, so pretexto de que la metafísica *debería* revelar el Ser, sostener de inmediato que tal cosa hace. Sin hablar de la descripción escandalosamente inexacta que de la naturaleza del progreso científico hace ese profesor al hablar de "hipótesis que cambian". Pues hay una diferencia entre puras hipótesis y teorías revisables pero justificadas. Es, sencillamente, confundir la sucesión de las hipótesis científicas, tal y como tuvo lugar *antes del nacimiento de la ciencia*, con el desarrollo de la ciencia propiamente dicha. Antes del nacimiento de la ciencia, las teorías sobre la estructura de la materia no eran, en efecto, sino puras hipótesis que se sucedían arbitrariamente. Pero, por eso precisamente, ¡no eran teorías científicas, sino teorías filosóficas!

Es notable que tres siglos de epistemología hayan dejado a la Sorbona en un nivel tan bajo. Pues en la medida en que la filosofía reivindica, también para sí, una especie de positividad, hay tres dominios a los que se consagran los filósofos antimetafísicos: la epistemología, la psicología y la sociología. De las dos últimas se escribe incluso, desde hace un siglo, que se han "convertido en ciencias". Desde luego que no hay que dejarse impresionar demasiado por tales declaraciones, pues cuando un filósofo dice que algo se ha "convertido en ciencia", quiere decir sencillamente que se propone estudiarlo. No por ello es menos cierto que esas tres ramas de la filosofía poseen una orientación intelectual propia y merecen un examen separado.

La epistemología se ha hecho cada vez más importante desde que las grandes innovaciones de nuestra visión del mundo han corrido a cargo de las ciencias, naturales y humanas, y no de la filosofía. Al no poder remplazar a la ciencia, el filósofo quiere explicarla.

Resulta en extremo curioso comprobar que, aun en la época en que el nivel de la ciencia permitía que auténticos

filósofos fuesen al mismo tiempo auténticos sabios, el valor epistemológico de la filosofía permanecía, sin embargo, como extrañamente limitado. Es inobjetable, por ejemplo, que la filosofía de Leibniz se destaca sobre un trasfondo matemático y, hasta cierto punto físico, sin el cual difícilmente puede comprenderse. Pero si el cálculo infinitesimal es para él el origen de temas filosóficos esenciales[35], el hecho de que su filosofía sea en gran parte una especulación sobre nociones matemáticas, *no la hace por eso más cierta.* Es tan precaria como toda filosofía y, ante sus contemporáneos[36], pasa incluso por uno de los más hermosos ejemplos de "metafísica", en el sentido de lo gratuito y arbitrario. Si Leibniz hubiera hecho la filosofía del cálculo infinitesimal, habría hecho epistemología, pero hizo *su* filosofía *utilizando* nociones *sugeridas* por el cálculo infinitesimal, nociones que, en el plano metafísico, ya no eran sino metáforas. El curso real de su pensamiento es el inverso del curso aparente. Lo dice él mismo, por lo demás, en un fragmento autobiográfico donde se refiere a él en tercera persona escrito desde el punto de vista de un personaje que, al parecer, le visita durante su permanencia en París: "Un día lo sorprendí leyendo libros de controversia. Le expresé mi asombro, pues me habían hablado de él como de un matemático de profesión por no haberse dedicado a otra cosa en París. Fue entonces cuando me dijo que mucho se equivocaban, que tenia otras intenciones y que sus meditaciones principales versaban sobre la teología; que se había aplicado a las matemáticas como a la escolástica, es decir, tan sólo por la perfección de su inteligencia y para aprender el arte de inventar y demostrar"[37]. A la inversa, y por la misma razón, la filosofía de Leibniz no ha estimulado al científico en absoluto; muy al contrario, en un punto preciso, el de las leyes del movimiento, le ha hecho sostener ideas que estaban en contra-

dicción con los análisis del científico[38]. Por lo mismo, mientras que el Newton científico declara: "No construyo hipótesis", el Newton filósofo elabora una teoría del espacio y del tiempo como "sensoria" de Dios, tan hipotética como si no fuera de Newton. De esa forma, el divorcio entre la filosofía y la ciencia se afirma en el seno de una misma obra y en un mismo hombre. Tenemos científicos filósofos que no por eso son mejores filósofos y filósofos científicos que no serían más científicos aunque no fueran filósofos.

Pero, objetable de derecho, la epistemología lo es aún más de hecho en nuestros días, en los que un matemático, por ejemplo, no solamente no puede dominar además la física o la biología, sino ni siquiera el conjunto de las matemáticas. La epistemología llega a ser, pues, imposible y contradictoria, si al menos se admite que está excluido el poder penetrar el sentido profundo de una ciencia sin conocer la de primera mano. Claro que no faltan filósofos que disponen de conocimientos científicos. Pero ¿qué significa esto? ¿A qué nos llevaría el que un filósofo consagrase años de su vida en estudiar la física o la medicina y se hiciera, como sucede a veces, doctor en Medicina? Pues si bien es cierto que es un esfuerzo meritorio *para un hombre de letras* (hasta nueva orden la filosofía es una disciplina literaria) el hacerse doctor en Medicina, ese título no representa *en la Medicina* más que un nivel muy elemental, un punto de partida, que alcanzan miles de estudiantes muy alejados de estar en condiciones de reflexionar acerca de los fundamentos de su ciencia o de su arte. Hay, por lo tanto, en esas "dobles culturas", de las que ciertos filósofos están tan orgullosos, mucho más de relumbrón que de seriedad. Ello explica que los filósofos sean responsables de tantas ideas falsas que circulan sobre las ciencias, especialmente sobre la relatividad, y escriban libros que irritan o hacen sonreír a los científi-

cos. La filosofía se adhiere al prejuicio de que puede haber un "punto de vista" filosófico acerca de cualquier cuestión y distinto a la profundización de las cuestiones mismas. Quiere ello decir que la verdad de una disciplina puede ser obtenida por espíritus que no la conocen sino de segunda mano. Ahora bien, todo indica que el "punto de vista general" es algo que no existe; cuando se llega a los últimos detalles, como "profesional", como técnico de una disciplina, se trasforman todas las cuestiones y encuentra su raíz el verdadero "punto de vista general".

Pues la idea de una epistemología filosófica va unida a los principios de la ciencia, a un estadio del desarrollo científico en el que los descubrimientos puramente experimentales se sucedían en aparente desorden, y en el que las teorías mismas presentaban un carácter aislado y fragmentario. Pero la epistemología de hoy es, y no puede ser otra cosa, el desarrollo mismo de las ciencias. Es su mismo progreso, que pone a prueba los fundamentos de aquellas y su organización y son los científicos quienes, cuando es necesario, revisan los principios mediante el empleo mismo que de ellos hacen o mediante la formulación de nuevos principios con vistas a nuevos usos. La filosofía de las matemáticas es el desarrollo mismo de las matemáticas. De igual manera, en otro terreno, la estética es la reflexión de los artistas sobre su arte, reflexión que consiste en el análisis crítico de antiguas fórmulas unido a la incorporación de fórmulas nuevas; igual sucede con los trabajos de los historiadores del arte que piensan, tales como Focillon, Panofsky, o Saxl, por ejemplo. Ahí se encuentra la estética no en los libros de los filósofos. Y la filosofía de la Historia la constituyen las innovaciones y las ampliaciones hechas al método histórico por los historiadores mismos. Para hacer epistemología los filósofos parten del principio según el cual los científicos jamás se inte-

rrogan acerca de los fundamentos de sus ciencias, lo cual es absolutamente falso. Tal justificación de la epistemología filosófica va unida a un estado del espíritu científico ya ampliamente superado y que en modo alguno es inherente a la ciencia en cuanto tal.

Aún más: los filósofos sólo siembran (y no puede ser por menos) la confusión en la epistemología, pues tratan a toda costa de concentrar en ella toda una serie de problemas filosóficos tradicionales a los cuales precisamente el desarrollo de las ciencias y de la vida modernas ha despojado de su razón de ser. Desde el sólo punto de vista pedagógico, toda la problemática tradicionalmente designada con el nombre de "teoría del conocimiento" representa una amalgama de conceptos y de imágenes que es menester *eliminar*, por completo, de toda reflexión actual sobre las ciencias.

Consideremos, por ejemplo, el sedicente problema de las relaciones del sujeto con el objeto. El mismo *arreglo* de este apareamiento data de una época en que se concebía a la naturaleza como un puro *espectáculo* para el hombre y en la que, por otra parte, por la misma razón de su impotencia ante esa naturaleza, el hombre era concebido, metafísica o religiosamente, como originariamente participante de *otro orden* de realidad. En consecuencia, se plantea el problema del *contacto* entre el orden espiritual y el orden natural, bien sea que el objeto se imponga al sujeto (y aun así, ¿fielmente logrado?) bien sea que el sujeto "constituya" al objeto. De esta manera, el problema básico de la teoría del conocimiento no puede ser sino el problema de la sensación. Mas, en la actualidad, *obramos* sobre la naturaleza y el conocimiento científico no guarda en modo alguno una relación de *continuidad* con el conocimiento cotidiano, por lo cual el problema de la sensación ya no es el punto de partida de la teoría del conocimiento. La física actual no es, como la del siglo

XIX, un conocimiento común más preciso; es algo completamente *distinto*[39]. A la división del mundo material y del mundo espiritual no le corresponde *nada*. El hombre *no* es un sujeto frente a un objeto; que ese sujeto sea empírico o trascendental; que ese objeto sea heterogéneo u homogéneo al espíritu, tal género de problemas *ya no existe*. Desde hace un siglo, se han producido en todos los terrenos *aumentos efectivos* de conocimiento que *aniquilan* lisa y llanamente las viejas maneras de filosofar. Los filósofos, sin embargo, pretenden continuar sirviéndose, para reflexionar sobre las ciencias y los hechos actuales, de tales conceptos que datan de una época en la que el conocimiento no tenía *relación alguna* con lo que es hoy.

Aún más: se aprovechan de la epistemología para deslizar subrepticiamente, en las ciencias que examinan, los productos de sus propias actividades espirituales. ¿Qué pensar, por ejemplo, de un filósofo que, en un libro considerado hoy como una de las "sumas" epistemológicas más "válidas"[40], comienza fríamente por declarar que va a tratar de las ciencias, a saber (enumeración como si tal), las matemáticas, la física… la psicología…?

6

Es sabido que en 1890, Von Ehrenfels descubrió (sic) la existencia de cualidades perceptivas de conjunto; por ejemplo, una melodía traspuesta, con cambio de todas las notas.

J. PIAGET, *Introduction a l'Epistémologie génétique*, t. III, pág. 157.

En uno de los más ingeniosos capítulos de su Psicología, A. Fouillée ha dicho que sentimiento de la familiaridad es consecuencia, en gran parte, de la disminución del choque interior que constituye la sorpresa.

BERGSON, *Materia y Memoria.*

El problema del valor de la psicología contemporánea descansa muy exactamente en la cuestión siguiente: más allá de las incertidumbres del "sentido psicológico", de la opinión, de las capacidades individuales de perspicacia, de sensibilidad, de penetración, de análisis de la experiencia cotidiana, etc... que en toda ocasión, en la literatura, las artes, las morales, las religiones, la prudencia de las naciones, proponen explicaciones sicológicas no demostrables, ¿se ha *logrado* constituir un método positivo que permita alcanzar de modo seguro un conocimiento psicológico del hombre, superior o igual pero demostrable?

Antes de que existiese la psicología se admitía que, para hablar del amor, era menester la inteligencia, la perspicacia, el talento. Así fue como Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld o Rousseau hablaron del amor. O bien, si se era filósofo y si uno se proponía levantar una *teoría* del amor, era

preciso poseer ante todo lo que tenían Montaigne o Rousseau y a partir de ahí se desarrollaba el intento y se producían los conceptos filosóficos. Así fue como Platón, San Agustín o Kierkegaard hablaron también del amor.

¿Qué sucede desde que existe la psicología? Abro el *Tratado de Psicología* de Dumas y veo que Lagache habla allí del amor.

Lagache se apoya: a) En una definición del *Vocabulario Filosófico* de Lalande. En el curso del camino cita admirativo: b) A Edouard Pichón, quien ha "descubierto" que el amor es a la vez "captativo y oblativo", es decir, que se quiere a la vez y en proporciones variables, ser amado y amar; c) A O. Schwarz, a quien se debe la formulación de la ley según la cual "la intuición amorosa hace entrar al enamorado en el mundo del amor"; d) Al mismo Lagache: "la pena de amor es una reacción depresiva con pérdida del objeto"; notemos, por último: e) Que "De Greef y su discípulo J. Tuerlink insisten justamente acerca del papel de la víctima, que no toma en serio las amenazas de suicidio, sino como un rito".

El problema consiste, pues, en preguntarse por que una idea que en lenguaje normal es una simpleza o una estupidez, se trasforma por virtud de su inserción en la psicología, en un importante descubrimiento que exige el concurso de varios científicos ayudados por sus discípulos.

Sin duda que todo el mundo tiene derecho a tener su opinión sobre el amor. Por mi parte, encuentro que Shakespeare y Stendhal (a los que Lagache, por lo de más, saquea bastante torpemente) dicen sobre este tema cosas más interesantes. Diría incluso, sin querer ofender a nadie, que si la psicología no existiera, Lagache y Pichon se contarían probablemente entre las últimas personas a quienes se me ocurriría ir a preguntarles su opinión sobre el amor. Pero, en

fin, tienen derecho a tener sus opiniones; o, por lo menos, *tendrían* derecho si no las presentasen en forma de constataciones científicas, construidas de acuerdo a un método positivo. Un físico de mediana inteligencia sabe hoy mucho más de lo que sabía Newton, que era un genio, porque está respaldado por un cuerpo de conocimientos adquiridos, independientemente de las cualidades individuales de tal o cual físico. Nada de esto sucede en psicología en donde, frente al genio de Montaigne o de Pascal, se encuentra la inteligencia media de Lagache. Y punto, eso es todo. Resulta, pues, de todo esto que, acerca del amor, contamos con las opiniones de Dumas, Lalande, La gache, O. Schwarz, Pichon De Greef y el discípulo de este último, J. Tuerlink.

¿Con qué "método" han obtenido esas opiniones? Lagache ha tenido el cuidado de precisar cuál es el método que practica[41]; se trata de la psicología "clínica" que consiste en "reconstruir tan fielmente como sea posible las maneras de ser y de obrar de un ser humano concreto y completo enfrentado a una situación, tratar de establecer su sentido, estructura y génesis, indicar los conflictos[42] que lo motivan y los intentos de resolución de tales conflictos". ¿Pero qué tiene esto de especial y cómo nos hace progresar ese "método" con respecto a las condiciones que en toda época han presidido el conocimiento de un ser humano? Decir tales cosas no nos hacen avanzar nada; lo que necesitamos son medios nuevos para lograrlo. Es verdad, prosigue el autor, que la psicología clínica debe ser corregida por la psicología experimental y psicométrica: "El test es para un clínico no solamente un instrumento de medición y de verificación, sino un reactivo, un revelador". A su vez, el espíritu clínico debe "ampliar" al espíritu experimental propenso al aislamiento y permitir tender así a un "examen global y concreto".

Pero tampoco ahora se nos dice en absoluto en qué consiste tal cosa. El objetivo está claro, en efecto. Pero creer que se le alcance porque se hagan esfuerzos por definirle, es algo así como un niño que chillara "pii pii" sobre una silla y creyera avanzar.

¿Dónde se encuentra en todo eso la ciencia que debe arrancarnos de las contingencias ordinarias del conocimiento psicológico? Yo no la encuentro ni siquiera en los tests. No es este el lugar de tratar el muy particular tema de los tests. Baste con decir que son tan poco científicos como el resto de la psicología, pues un test no vale en definitiva sino lo que vale quien lo establece, quien lo pasa y quien lo interpreta. Lo cual nos remite a la precariedad del "sentido psicológico" ordinario. Los tests más exactos son los que se refieren a aptitudes netamente aislables; dicho de otro modo: la exactitud de un test será mayor cuanto más impersonal sea el elemento sobre el que opere. En cuanto el test quiere penetrar en "el examen global y concreto" de la personalidad, se desdibuja cada vez más; en el límite, quien lo manejase ve reducido, en el fondo, a los recursos de su sutileza personal. Cuando un test es preciso no es interesante, y cuando puede ser interesante, deja de ser preciso.

No quiero decir, desde luego, que no hay nada interesante en las *obras* de los psicólogos. Pero un análisis de Sartre, de Politzer o de Freud debe su valor no a la "psicología como ciencia", sino al talento de su autor. Conviene recordar aquí que Freud no debe absolutamente nada a la sicología ni a la filosofía de su tiempo. Sin embargo, por tener que luchar contra los academicismos coaligados de la medicina, de la psiquiatría, de la psicología y de la filosofía, se creyó obligado a entorpecerse con justificaciones teóricas que concibió, naturalmente, dentro del vocabulario psicológico de su época. ¡Se vio entonces a los sicólogos que, en el intervalo, ha-

bían modificado la lista de palabras en uso, revolverse contra Freud para reprocharle el mismo vocabulario que precisamente éste había adoptado como recurso defensivo, y procedieron a condenar sus "errores teóricos", olvidando que tales errores se cometen por culpa de gente como ellos! Tanto si se le traduce en términos de "instancias", en términos "energéticos" o en formas de "conductas", de "estructuras" y de "significaciones", el psicoanálisis depende tan poco de la nueva psicología como de la antigua. Por el contrario, los sicólogos y los filósofos han renovado, gracias a los descubrimientos de Freud, *sus stocks* de temas, en el momento en que se experimentaba mayor necesidad. Hoy, cualquiera borda sobre los temas psicoanalíticos sus estériles variaciones personales; y, al mismo tiempo que juzga con severidad la "mitología cosista" del psicoanálisis, se adorna la filosofía con invenciones reales y precisas, que nada le deben y a las que nada agrega.

Pero Freud, por su parte, ha hecho *realmente* progresar la psicología, ha añadido realmente algo más radical y más científico a lo que acerca del hombre pudieron decir Séneca o Montaigne. Por eso los sicólogos, en lugar de regañarle y reprenderle, deberían más bien observar cómo lo ha hecho. En lugar de continuar imperturbablemente "haciendo psicología" y acomodando a su manera los resultados del psicoanálisis, deberían más bien considerar más atentamente la actitud intelectual de Freud en sus principios, esa actitud es la inversa de la que pasa por ser la actitud filosófica, pues no deja de tener interés, desde el punto de vista metodológico, el ver cómo Freud, que parte de una noción terapéutica en apariencia muy limitada, se vio conducido, por la riqueza misma de su descubrimiento —y no por el proyecto de hacer filosofía— a trasformar, en su principio, la idea que se tenía de la condición humana.

Por lo demás, tampoco es el psicoanálisis una ciencia si se le confiere al término su significado riguroso. No hay, por otra parte, que andar preguntándose de la mañana a la noche si es o no es una ciencia; con sus errores y sus problemas, es algo que existe, y eso basta. No se podría decir lo mismo de la psicología, que tiene de la ciencia una particular concepción. ¿Qué habría que decir, en efecto, de los historiadores, si se limitasen a repetir en sus libros que la historia es el conocimiento del pasado, la restitución de las series temporales, la división de las constelaciones de hechos, el enraizamiento de los complejos cronopráxicos en su substrato etiológico y su examen global y concreto, con discusiones sin fin para saber si el concepto de "constelación" es más adecuado que el de "coyuntura" o cualquier otro, y no escribiesen jamás un solo libro de historia? Por eso puede presentarse la psicología como la ciencia de las nociones científicas sobre trivialidades tales que harían ruborizar a un periodista y sonreír a cualquiera que se las encontrase en una novela o una obra de teatro.

Habrá quien haga observar que todos los novelistas poseen también una psicología implícita (o explícita, como es el caso de Proust, por ejemplo) y que también esa psicología pasa de moda. Zola creía probablemente en algo así como la conciencia "epifenómeno" de Ribot, y Proust creía, a pie juntillas, en la "duración" bergsoniana. Pero la diferencia con respecto a los sicólogos está en que tales elementos teóricos son adventicios en Zola o en Proust; no son éstos los que han originado la calidad literaria, la cual los desborda por doquiera con su presencia vivificante. Bien puede tener Proust estas o aquellas ideas acerca de la conciencia: mediante su misma descripción *dice siempre* más que sus ideas. Y, en efecto, el lector de Proust olvida esas teorías y no se acuerda sino de los hechos, de las escenas, de los persona-

jes, de determinados sentimientos. En los sicólogos, por el contrario, el ejemplo jamás desborda a la teoría. No es *sino* la teoría en otra forma. El psicólogo trata a la realidad como dice Sartre en *Lo Imaginario* que tratamos la imagen de una persona ausente; tratamos esa imagen a nuestro antojo porque es radicalmente pobre, porque no puede contener más de lo que allí pongamos de primeras, mientras que la presencia de la persona, al contrario, es fuente constante de manifestaciones independientes de nosotros que no cesan de modificar y enriquecer la idea que de ella tenemos.

Ciertamente que hay que reconocer que la psicología más reciente ha hecho un meritorio esfuerzo por renovar sus ejemplos. Esta psicología, obra de la nueva generación de filósofos franceses que bruscamente han descubierto los "night clubs", la Costa Azul, los trajes bien cortados, el *ballet*, el automóvil, el *whisky* y que se han dicho: "Y, después de todo, ¿por qué no?". Sus predecesores se vestían como curas seglares, comían mal, hacían ellos mismos sus cigarrillos, se iban a dormir a las diez, ignoraban que se puede tener una amante —sin ser políticos, industriales o "artistas"—, pasaban sus vacaciones en la monotonía de una propiedad o pensión de familia y, en general, se sentían perdidos fuera de un salón de clase, de una biblioteca o de su despacho (si es que se consagraban a la introspección y a los datos inmediatos de la conciencia) o bien de su laboratorio de ratas, si es que eran partidarios del método objetivo. Lo que decían acerca del amor, del placer, de la acción, de la amistad, olía a seminarista, a alumno ejemplar, a muchachote bueno. Se representaban un diálogo de Platón como una defensa de tesis en la Sorbona o como una sesión en la Sociedad Francesa de Filosofía.

Los nuevos introdujeron en la filosofía los cuartos de baño, los buenos restaurantes, las habitaciones de hotel. Co-

menzaron a publicar sus libros en los mismos editores que los novelistas y poetas; se dedicaron a hacer el amor de verdad, o al menos, a tener la más firme intención de hacerlo; trabajaron en los cafés, se arruinaron gastando en taxis, aprendieron a bailar, a conducir, a nadar, a beber. Se les vio en las inauguraciones de las exposiciones, en los estrenos de las obras y viajaron por el extranjero con otro objetivo que el de dirigirse a los congresos internacionales de filosofía. Se acostaron tarde, se pusieron corbatas caras o no se pusieron ninguna, escribieron en los periódicos, concedieron entrevistas a los semanarios ilustrados, donde se vio su foto, entre las de las modelos y los magnates.

La psicología francesa dispuso por fin de nuevos ejemplos concretos. Ya no se preguntó tan inocentemente si "al subir por la calle Soufflot" se perciben separada o globalmente las columnas del Panteón; si "cuando el profesor da su clase" va de las ideas a la palabra por más que los oyentes vayan de su palabra a las ideas o si, por el contrario, no habría que admitir un proceso único, sutil e insospechado; o bien si debe considerarse la percepción confusa de los ruidos que llegan de la calle, "cuando se está sentado en el despacho", como una de las formas de la atención.

No. Desde ahora el psicólogo describirá estructuras de conciencia relativas a su amiguita ausente, a sus deudas de juego, a su compañero impotente o alcohólico.

De esta forma, mediante una arriesgada rebeldía y un trastorno sistemático de todos los sentidos, se pervierten valerosamente los ejemplos. ¿Son por eso más vividos? Desde luego que no, por lo mismo que son ejemplos de sicólogos, es decir, estudiados, preparados de propósito, en tanto que son inmóviles.

Hay una sola forma de que un ejemplo sea vivido: que lo sea efectivamente. Quiero decir, como cuando Freud sicoanaliza *a alguien*, por ejemplo. Ante él se halla el analizado, en carne y hueso; no hace lo que le viene en gana al sicoanalista, puede incluso escapársele. Exactamente como cuando cada uno de nosotros intenta comprender a algún otro: lo que habla es la realidad y no el psicólogo que va ya por su tercer libro.

En el término de la "psicología como ciencia" más bien se encuentra menos, pero en ningún caso más, de lo que había en el punto de partida. Si el "rodeo" de la ciencia no se apoya en una absoluta exigencia de originalidad y rigor, sólo sirve para favorecer la ley del menor esfuerzo y para aureolar análisis dudosos, chatos y superfluos. Esfuerzo vano, por ejemplo, el de querer hacer un diccionario científico de términos sicológicos[43], cuando de hecho el contenido de cada artículo queda a merced de la apreciación personal del redactor, de su experiencia, de sus lecturas, de las costumbres universitarias de su país o de su disciplina de base, para venir a encontrar en las rúbricas "esquizofrenia", "melancolía", "agresividad", etc., tan sólo definiciones bastante literarias, de lo más elásticas y perfectamente perogrullescas. Lo poco que de científico ofrece la psicología proviene de las disciplinas de que se rodea: neurología, psicoanálisis, medicina, psiquiatría, fisiología, disciplinas en las que, por otra parte, no abunda tampoco la certeza científica.

También se podría hacer, por ejemplo, un vocabulario de la crítica literaria en donde se reunirían los términos semitécnicos y más o menos convencionales de que se sirve una época para hacer literatura. Pero resultaría abusivo querer presentar ese vocabulario como una obra científica, y a los términos cuya definición diese, como significantes de explicaciones exhaustivas unánimemente verificadas. Porque re-

sulta que cada término de la psicología es siempre el de una escuela, de una disciplina, de un momento, de un autor y jamás ha sido fijado rigurosamente ni se le ha empleado ni aceptado unánimemente, ya que no le corresponde jamás verdaderamente ninguna realidad rigurosamente conocida. No se ve lo que la psicología ha aportado como novedad al conocimiento del hombre, ni que haya logrado constituir un modo original de investigación; de forma que los sicólogos, aún más que los restantes filósofos, no se hallan dispensados de ser inteligentes so pretexto de que son sicólogos. Sin lo cual, el recurso a pretendidas técnicas o métodos, para caer, en conclusión, en trivialidades miserables, no impedirá que tales conclusiones sean y continúen siéndolo, miserables trivialidades[44].

En efecto, una misma confusión se perpetúa, a través de todos los avatares constituidos por las "renovaciones", puramente doctrinales, de la psicología: la confusión entre la idea de que "no hay ciencia sino de lo general" y la idea de que, para hacer de la psicología una ciencia, hay que mantenerse, por lo tanto, en el terreno de las generalidades. O más bien, si se quiere: confusión entre la idea de que, en psicología, hay que trascender lo contingente, lo particular, el impresionismo de las observaciones personales, y la idea de que para lograrlo hay que *evitar* lo particular, lo contingente, lo individual arbitrario.

Pero si se le quita a la psicología lo particular, lo contingente, lo individual arbitrario, ¿qué es lo que queda? Todo menos lo que justifique la necesidad de hacer psicología.

Antes del principio del siglo XIX, ser psicólogo consistió siempre en *ver más* en el detalle, en ser sensible a más cosas, en percibir particularidades que se mostraban tanto más cargadas de sentido cuanto que eran, precisamente, más particulares, y en poder dar cuenta de todo ello. En sín-

tesis: que en psicología siempre ha predominado la *materia*. Todas las discusiones relativas a la forma: asociacionismo o gestaltismo; atomismo o totalitarismo; intuición o comportamiento, etc..., sólo pueden justificarse en base a una psicología efectiva, es decir, a un cierto *número* de observaciones interesantes por sí mismas. Así, en Freud, por ejemplo, las consideraciones teóricas hacen referencia a algo *ya encontrado*. Tratan de sistematizar datos *existentes*. Ello explica, por otra parte, que en Freud las rectificaciones de la teoría nunca hayan traído como consecuencia el hundimiento de todo el edificio. En la psicología académica, por el contrario, se da siempre por supuesto que de la renovación de los postulados teóricos puede arrancar una nueva visión de la realidad. Pues bien, precisamente tal procedimiento es posible quizás con todas las disciplinas menos con la psicología, ya que la psicología sólo puede ser definida como el *predominio absoluto del contenido*. No es una axiomática.

Los verdaderos sicólogos, aquellos de quienes se puede decir que la lectura de sus libros renueva nuestra visión del hombre, son inteligencias ante todo sensibles a la infinita variedad de contenidos. Al margen de esto se han dado siempre también visiones filosóficas de la psicología humana, como en Platón y Spinoza, lo cual es completamente diferente. Dicho aspecto de la filosofía no pretende, en efecto, aportar un *nuevo material* al conocimiento psicológico del hombre. (Pero sucede que la psicología consiste en eso: *únicamente* en aportar un material nuevo).

La psicología académica no hace ni lo uno ni lo otro. Carece del don de captar un material nuevo (que era la vía clásica de los moralistas) y de la audacia especulativa de las sicologías filosóficas. Ahí reside precisamente la confusión primordial de que antes hablaba. La psicología ha querido separarse de la filosofía para convertirse en una disciplina

autónoma; ha cesado, pues, de ser especulativa con justa razón, ya que sólo en una filosofía se concibe una psicología especulativa. Pero, al mismo tiempo que se separaba de la filosofía, ha pretendido conservar los caracteres generales del pensamiento filosófico y permanecer en el terreno de lo universal, relegando lo particular (que es la única realidad en psicología) al rango del "caso". Sucede así que esa ciencia imposible, esa ambición contradictoria, envenenan la literatura sicológica, de Maine de Biran a nuestros días y, sobre todo, de Bergson a nuestros días. Gozar de la universalidad filosófica, escapar como ella a la contingencia y no ser acusado, sin embargo, de ser un teórico puro. Hablar de lo concreto, analizar ejemplos, "describir" fenomenológicamente, sin tener no obstante, que lanzarse al océano infinito de los detalles particulares y de la fatigosa variedad de la vida. No ser, en resumen, ni Spinoza ni Montaigne, pero oscilar entre la generalidad vacía y la simpleza en el detalle, sólo puede arrojar un resultado, como ya se ha dicho: una persistente y notoria infecundidad.

Quizás todo comenzó con una interpretación abusiva del *Tratado de las Pasiones*.

Por consistir el dogmatismo contemporáneo en "sacralizar" todo lo que es "filosófico", se enseña corrientemente que dicho libro abrió una nueva vía en el conocimiento del hombre al situar a la psicología por encima de la reflexión moral empírica, esto es, la que se relaciona con los casos particulares (Montaigne, por ejemplo). Eso es no saber leer, pues el mismo Descartes ha enseñado expresamente todo lo contrario. Su "moral" (pues es sabido que en el siglo XVII el estudio psicológico del hombre constituye indefectiblemente la introducción a una ética) no tiene nada que ver con las de Spinoza o Malebranche, autores que creen poder deducir la moral (incluyendo la psicología) de la metafísica y alcan-

zar en ese terreno una completa certeza intelectual (certeza… metafísica, por supuesto).

El *Tratado de las Pasiones*, más modesto, está destinado con toda exactitud a demostrar la vanidad de tal ambición. Considera Descartes a lo vivido y a las constataciones obtenidas de la experiencia vivida, como las solas autoridades en la materia. Afirma que no se puede lograr en psicología certeza *teórica* alguna por la sencilla razón de que resulta imposible prever la infinidad de sucesos de la vida y sin embargo, sólo en presencia de éstos es posible decidir eficazmente. Presenta Descartes el *Tratado*, por consiguiente, como un cuerpo de principios tan generales que no poseen ante lo concreto sino un valor indicativo. Principios generales que, lejos de *remplazar* la perspicacia sicológica en el detalle de la existencia, y la reflexión moral sobre lo vivido a la manera de Montaigne, son, por el contrario, en sí mismos, inútiles sin aquéllas. Como lo repite Descartes en numerosos textos: la "moral" no es ni puede ser una ciencia, ni rigurosamente (según el modelo matemático) ni siquiera en el nivel empírico[45]. Todo ello no les ha impedido a los filósofos atribuirle al *Tratado de las Pasiones* una significación opuesta a las intenciones de Descartes. ¡Pues no faltaba más! ¡Resulta que se es, *por definición*, más inteligente que Montaigne! Y se continúa afirmando que Descartes nos ha liberado definitivamente del tipo de pensamientos de los moralistas, que no son sino vulgares picapedreros; y que ha fundado la idea de una psicología cierta y exhaustiva sobre terreno puramente conceptual (cuando dijo que era imposible tal), siendo al mismo tiempo (¡oh, milagro!) tan sutil y aún más, en el detalle, que Montaigne y Pascal (cuando afirmó que no quería ni podía arriesgarse en ese terreno). Para justificar este último punto recurren los comentaristas a las interpretaciones románticas de la "admiración" o de la "ge-

nerosidad", y hacen decir a tales palabras cosas que no se hallan en el texto y que no son sino pura literatura. Procedimiento frecuente en filosofía: al mismo tiempo que se pretende superar a Montaigne se produce el subMontaigne.

A esta interpretación abusiva del *Tratado de las Pasiones* ha venido a agregarse, para tranquilizar la conciencia de los filósofos frente a los "moralistas", la influencia de Hegel y Marx (los cuales, a su vez, y en mi opinión, han sido vulgarizados y deformados hasta la saciedad, en este punto) y, para rematar, la influencia de la fenomenología husserliana, con su famosa crítica del "psicologismo". En vista de lo cual, el sentido de lo ingenioso ha sido definitivamente abandonado a las damas de la buena sociedad, y en nuestros días no faltará cualquier campesino, venido a pie desde la Selva Negra para tartamudear sobre el Dasein, que declare con un mohín desdeñoso que "no le interesa la psicología". Cosa extraña, pues Husserl, mediante su crítica del psicologismo, ha querido protestar contra la explicación psicológica del origen de los conceptos *lógicos*. Ha querido preservar la autonomía de la lógica. Pero, al afirmar que no había que hacer psicología en la lógica, ¡no dijo que no había que hacer psicología en la psicología!

Ya no se hace, pues, psicología en ninguna parte. A la psicología clásica, funcional y abstracta, que Politzer ha desmontado tan bien en su genial y nunca refutada Crítica de los Fundamentos de la Psicología, ha sucedido una psicología de las "estructuras" no menos abstracta y facilona.

La "estructura" se ha convertido en la unidad de vocabulario, la "ultima ratio" de la filosofía y de la psicología contemporánea. Es una entidad dotada de poder, como las "virtudes" y las "entelequias" escolásticas. Se define, por ejemplo, la "visión trágica"[46] con la ayuda de algunos rasgos arbitrariamente escogidos; se decreta que es una estructura: la

"estructura trágica". Una vez creado ese ente de razón, se explica que tales y cuales fenómenos son trágicos... porque en ellos se encuentra la estructura trágica. Es la vuelta pura y simple a la explicación por la "virtud dormitiva".

> *... Quia est in ea structura tragica Cujus est potentia tragicum creare.*

Conviene, naturalmente, de acuerdo a la buena regla filosófica, reforzar la argumentación salpicándola de comentarios compasivos o impacientes acerca de quienes —confutadores pasados, presentes y por venir— no poseen "sentido alguno de la estructura trágica".

Para volver a las cosas serías, digamos que toda psicología lo es del caso particular y del detalle, pues de lo contrario no es psicología en absoluto. La idea de Descartes, constantemente utilizada desde entonces en un nivel infinitamente inferior, de *comenzar* por una psicología *general* porque es imposible prever el detalle de los casos particulares y no puede dar lugar sino a generalizaciones arbitrarias, sólo conduce a un callejón sin salida. Sería como si se renunciara a la realización de la física invocando la desalentadora riqueza y la movilidad de las cosas del mundo exterior. Tanto en la física como en la psicología, Descartes no pudo *deducir* ningún caso particular verdadero de sus principios generales. Pero sucede que lo particular es el elemento propio de la psicología.

Reprochar, por consiguiente, al moralista que esté pasando sin cesar de lo particular a lo universal y a la inversa, sin situarse jamás abiertamente en ninguno de los dos terrenos, es negar la existencia, de hecho, de una forma de pensamiento esencial a toda comprensión sicológica y que es, si

no su término, al menos su condición y, por así decir, su materia prima. Sin ella no habría arte ni siquiera, en un destino individual, adquisición de "experiencias". La misma filosofía depende de esta forma de pensamiento; pero con la diferencia de que se limita a exponer el *resultado* universal al que llega, sin mostrar de antemano, como hace el moralista, la situación particular de que ha partido. También el filósofo juega, al mismo tiempo, con lo particular y lo universal, pero formulándolo todo en el lenguaje de lo universal. Un universal, sin embargo, que no es legible sino para aquellos que estén al corriente de lo particular de que se ha partido, pues todo sistema filosófico es, ante todo, un sistema de alusiones y pierde toda significación desde el momento en que dejan de comprenderse esas alusiones, es decir, desde el momento en que ya no hay lectores capaces de captar, tras el lenguaje de la universalidad, la particularidad de la cual realmente se trata (polémicas del momento, determinada tradición filosófica, estado de las ciencias, vocabulario, etc...).

Nos hallamos, pues, ante tres líneas de pensamiento:

1.ª Una psicología que va de lo particular a lo general sin demostración, por interés personal (Montaigne, Pascal, etc...).

2.ª Una psicología que va de lo general a lo general sin obtener jamás éxito alguno en la explicación de lo concreto y sin lograr tampoco ninguna demostración, por interés general (psicología clásica, funcional, estructuras, etc... Cf. crítica hecha por Politzer).

3.ª La filosofía, que desprecia profundamente a la psicología (entendida en el primer sentido), pero que no tiene derecho a ello por no ser a su vez sino un ocultamiento de lo particular por lo universal, sin aceptar nunca abiertamente

la prueba de lo particular y que, por consiguiente, ha fabricado esa especie de monstruo que es la psicología (entendida en el segundo sentido), es decir, una psicología que no es reconocida por la filosofía sino después de haber expulsado de sí todo contenido particular, de haberla relegado a un rango inferior, prohibiéndole el filosofar propiamente dicho, pero tolerando su presencia silenciosa en el seno de la familia filosófica, aunque sólo sea para poder llenarla de improperios de vez en cuando, o incluso para condescender a reconocer "el indudable interés" de algunos de sus "descubrimientos", interés, que, desde luego, sólo se reconoce a condición de que la filosofía vuelva a considerarlo todo, desde la base, para conferirle su verdadero sentido. Se ha admitido así a la psicología al mismo tiempo que se la ha exorcizado, que se la ha rechazado en su forma eterna y corriente; se ha creado un estado protector suplementario entre la filosofía y el mundo para impedir al máximo la posibilidad de esos momentos terriblemente imprevistos en que un filósofo se topa con un no filósofo más inteligente que él.

La oposición clásica entre el moralista y el filósofo se apoya en la de lo particular y lo general. Pero sucede que en una verdadera psicología lo particular y lo general no se oponen, no deben oponerse. Contrariamente a lo que pensaba Descartes, existen sicologías que son, a la vez, muy generales y que permiten captar, en la óptica que proporcionan, el más preciso de los detalles confiriéndole significación.

En este sentido se habla de una "psicología de" un autor determinado: de Dostoievski, de Pascal, de Proust o de Racine. Captaciones que son, a la vez, una visión total del hombre desde diferentes puntos de vista: moral, físico, social, psicológico, etc... y una visión del hombre en el conjunto de esos detalles, *a través* de tales detalles. La prueba de que una

generalidad tal no se opone a la particularidad y de que puede ser elaborada científicamente, nos la suministra Freud. Verdaderas o falsas, por ser más o menos completas o justas, esas generalidades al menos explican *algo*, pues en tal caso lo general no traduce simplemente la impotencia de captar lo particular sino, por el contrario, una gran capacidad para captarlo. Esa ha sido siempre la señal distintiva de los grandes sicólogos: el valor de lo general está en ellos en razón *directa* (y no inversa, como es el caso con los falsos sicólogos) de la riqueza del detalle (el cual no se halla allí únicamente para servir de "ejemplo"). No quiero decir en modo alguno con esto que la psicología deba limitarse a lo anecdótico, como declararían esos filósofos que poseen el secreto de las oposiciones simplistas. Bergson no es ni anecdótico ni general: se encuentra al margen de la cuestión. En eso reside el problema: para que se pueda saber si una psicología es justa o falsa, tiene que ser ante todo psicología a secas. Quizás es justa o falsa la psicología de Montaigne o lo uno y lo otro, o arbitraria, o lo que se quiera, pero Montaigne se halla en el terreno de 'la psicología.

Es notable que el único dominio (aparte del psicoanálisis) en que una psicología, a la vez general y concreta, de estilo sistemático y universitario, haya logrado formarse en nuestra época, sea en el terreno de la psicología del niño (Piaget, Wallon, etc.). Se encuentran en ella ideas generales que no son perogrulladas y casos particulares a los que se aplican eficazmente esas ideas generales. Pues bien: es fácil comprender por qué. Al ser la psicología del niño el estudio de un desarrollo, hace referencia (como el psicoanálisis) a *acontecimientos*. Lo mismo sucede en otro terreno en donde la psicología contemporánea ha logrado decir algo, en el estudio de la afasia, las perturbaciones del lenguaje y la conducta significante en general (Goldstein): trátase también de

individuos que tienen una historia, en la cual hay un antes y un después, una aparición y una evolución del síndrome, agravaciones, adaptaciones, etc. La única gran lección del fracaso total de la psicología filosófica y académica y de su hundimiento en la puerilidad o el buen tono literario es que no hay que olvidar jamás que la psicología es siempre psicología de acontecimientos o ha surgido de acontecimientos; acontecimientos que se producen en vidas determinadas de individuos determinados y, en modo alguno, según dije y repito, en forma de "ejemplos" filosóficos descarnados, que serían tan sólo el espejo en que se refleja la teoría. En el acontecimiento percibido, sentido y comprendido de los novelistas y de los moralistas, acontecimiento que depende a su vez de la comprensión no del "prójimo" en general, como dicen los filósofos, sino de *un* prójimo (en nuestros días los filósofos hablan del "prójimo" pero no incluyen en él a nadie en particular); en el verdadero acontecimiento, en eso que Politzer denomina el "drama", desaparece, para la psicología, la oposición filosófica entre lo particular y lo universal. Un detalle exacto bien comprendido se generaliza mucho más rápida mente que una teoría general que sea falsa en todos sus detalles. El detalle exacto bien comprendido, si es *real*, constituye (como lo ha mostrado el psicoanálisis) una clave que conduce rápidamente a otras constataciones. No se trata, una vez más, al decir esto, de proporcionar un criterio para distinguir en psicología lo verdadero de lo falso, sino solamente para distinguir lo que es psicológico de lo que no lo es. Freud (o Piaget o Wallon) pueden cometer errores, generalizar precipitadamente, emplear un lenguaje poco apropiado, llegar a hipótesis discutibles, pero serán errores *en terreno psicológico*. No se trata, pues, de escoger entre un sistema y otro. Yo no reprocho a los académicos como Bergson, Pradine o Merleau Ponty (¡gentes que

se creen tan diferentes entre sí y se parecen tanto!) el que vean la realidad a través de un sistema; lo que les reprocho es el no ver la realidad en absoluto, ni a través de un sistema, ni de ninguna manera. A la inversa, Montaigne es quizás un "aficionado" (¿con respecto a qué "profesión", dioses omnipotentes?), pero incluso cuando Montaigne se equivoca no habla en vano.

La psicología académica evoca un país en el que hubiera miles de obras teóricas sobre la pintura y ni un solo pintor. Si surge alguno que pinta de verdad, que de verdad cuenta lo que sucede, un Rousseau o un Proust, los sicólogos lo rechazan entre los frívolos y la gente divertida, sencillamente porque no ha tomado el rábano por las hojas. De ahí, todos esos falsos problemas clásicos que han ocupado sucesivamente a los profesionales desde hace cien años; valor de la introspección, psicología objetiva o subjetiva o del comportamiento, o fenomenológica, o de estructuras o de significaciones, etc., que sugieren la natación fuera del agua. Todas esas distinciones son distinciones de sicólogos, totalmente ajenas a la aproximación concreta del hombre.

Porque Víctor Cousin, al examinar su yo, no encontraba, desde luego, absolutamente nada, Cournot deducía que la introspección no es científica... Pero cuando Pascal escribe sus geniales textos sobre el aburrimiento, el amor propio, etc..., ¿practica la introspección, la descripción fenomenológica, una psicología energética o una toma de conciencia de las significaciones? ¿Es asociacionista o gestaltista? ¿Posee una concepción atomista de la vida mental o se concentra más bien en la estructura? Todo ello a la vez o ninguna de tales cosas, como se quiera ver, pues no tiene importancia ni interés alguno. Lo importante es, ante todo, que ha *encontrado*. Sin lo cual no hay nada. Los sicólogos se echan en cara argumentos sobre el valor de sus principios respectivos

aunque esos principios no sean ni justos ni falsos desde el momento en que sus defensores no han encontrado aún nada. Lo que ante todo cuenta es el valor del pensamiento de los *contenidos* vividos y de los acontecimientos y no la forma en que debería abordarse el estudio si este no existiera, tal y como pasa con la medicina, que es consecuencia de la experiencia clínica y no de un conjunto de principios destinados a confirmar o a refutar una concepción general de la salud. No estoy en contra de la teoría: la prefiero a todo lo demás. Pero a condición de que sea teoría *de* algo que se ha *encontrado*. La teoría freudiana del instinto es evidentemente un postulado, pero ¿qué importa? desde el momento en que Freud ha efectuado descubrimientos y explicado hechos. Su teoría puede ser *discutida*... puesto que ofrece materia de discusión, mientras que los sicólogos ulteriores, que han vituperado el instinto freudiano, están equivocados, quizás con una teoría más justa, sólo que ¿justa con respecto a qué? ¿Y de dónde procede? Probablemente del limbo. Discútanse tan sólo los métodos de los que encuentran.

Por lo demás, la misma *Crítica de los Fundamentos de la Psicología* de Politzer no es a este respecto suficientemente severa. ¿Por qué no se ha logrado nunca constituir una psicología general que sea algo más que una serie de metáforas, cuyo poder de sugerencia (en los mejores casos) y la capacidad de renovación de los puntos de vista se agotan tan rápidamente? Pues, cosa extraña: es en este terreno en donde el término "moda" viene mejor; los sicólogos se gastan, sin que tal gasto periódico sea efecto de un progreso. Ello se debe precisamente a que ninguna psicología, *ni siquiera desde un punto de vista abstracto*, ha buscado de verdad los *elementos*, la naturaleza de los elementos, que entran, efectivamente, en juego en el hombre. En eso, y sólo en eso, consistiría la actitud científica. No tenemos necesidad de una des-

cripción fenomenológica de la conciencia del esquizofrénico, concebida como una significación o como un aflojamiento de la "tensión existencial", sino de un *conocimiento de las causas* de la esquizofrenia. Pues bien, en este punto la psicología se halla exactamente en la edad de piedra; se comprueba, por una parte, la existencia de un determinado número de síntomas; por la otra, que tal o cual tratamiento produce tal o cual efecto durante un tiempo no previsible. Pero se ignora todo, tanto acerca de la naturaleza del fenómeno cuanto acerca de la razón de la eficacia o de la ineficacia aparentes del tratamiento. Podría decirse que si las ciencias físico naturales explican fenómenos cuya significación ignoramos, las ciencias humanas estudian significaciones cuya naturaleza ignoramos.

Ahora bien, la psicología sólo podría ofrecer interés si hiciera ambas cosas a la vez: explicar la naturaleza y comprender el sentido del fenómeno. Hoy en día, el sentido, la "conciencia de" es lo que está de moda. Los sicólogos descubren las significaciones. ¡Como si se les hubiera estado esperando para hacer eso! Las psicologías clásicas, funcionales, parceladas, que hacían abstracción de los contenidos han sido superadas. Sólo que, en realidad, esa psicología clásica *tampoco describía verdaderas funciones* (hubiera sido demasiado hermoso, hubiera sido hacer ciencia), sino contenidos parciales arbitrariamente traducidos en el lenguaje de la generalidad. De esta manera, la teoría bergsoniana de la memoria se funda en observaciones contingentes cuya única base científica es que Bergson haya encontrado que eso sucede de esa manera y lo expone *como* si estuviera describiendo una *función* que verdaderamente existe. Hemos abandonado, por tanto, el terreno de la psicología concreta, pero ello no quiere decir que poseamos, a cambio, una psicología funcional. Para volver de nuevo a Freud: el valor del

psicoanálisis reside en que explica la *naturaleza* de algunas *significaciones*, desde el doble e inseparable punto de vista de la causa del hecho y del sentido de la representación. Encuentra, no un sentido, sino el *verdadero* sentido porque, antes que nada, explica el fenómeno con todo el "cosismo" y el "causalismo" que se quieran.

Desde hace ciento cincuenta años, eso que oficialmente se denomina psicología es, por lo tanto, una proyección en el vacío de la manera como los filósofos *quisieran* que se hiciera psicología. Quisieran que se pudiera ir de lo universal a lo particular en un dominio en que tal distinción no es posible o sólo lo es a condición de no introducirla al principio (puesto que es probable, por otra parte, que la psicología de un individuo determinado sea siempre el producto de una civilización, un resultado cultural y no la expresión de una estructura universal y es seguro, además, que ninguna realidad sicológica existe con independencia de la significación que reviste para el individuo en el que se la considera). Bien puede la psicología moderna atribuirse el mérito de haber inventado un buen día la "significación"; no se dice de ella más de lo que Bergson pudo decir acerca de lo "concreto" hace cincuenta años, ya que se trata siempre de la noción *filosófica* de lo "concreto", de la "significación", del "sentido de la estructura" o de la "estructura del sentido", etc..., esto es, generalidades.

Por eso la psicología, congelada por el espíritu filosófico, se ha visto obligada a rechazar la literatura de todos los tiempos —incluso cuando utiliza "ejemplos" literarios— y a fechar el estudio del hombre alrededor de 1800. Mientras Freud no vacila *jamás* en recoger, aún más, en buscar ávidamente y se las ingenia a las mil maravillas para "recuperar" el contenido psicológico de las más diversas obras literarias o plásticas, pues sabe que las verdaderas generalidades se

imponen al espíritu de manera muy distinta a la filosófica, los sicólogos, por su parte ponen en cuarentena todo lo que ha sido escrito desde que hay hombres y piensan. El drama reside en que no pueden hacer otra cosa.

Ahora bien, como el lector debe empezar a saber, los filósofos tienen siempre razón. Habiendo percibido claramente que si, por casualidad, la psicología no se situaba también dentro de lo universal iban a tener que batirse con toda esa muchedumbre de "conciencias del prójimo" que atestan bibliotecas, museos y teatros, se han hecho el loable propósito de ir de lo general a lo particular. Pues bien, el lector debe saberlo ya: cuando un filósofo "se propone" un programa, considera que ha logrado ejecutarlo al instante siguiente. Para el espíritu filosófico, esas dos cosas —tan diferentes, ¡ay!, para todos nosotros— son prácticamente una sola.

Tras de lo cual, aún le quedaba a la filosofía una tarea por cumplir para sentir la conciencia tranquila: digerir el psicoanálisis. ¿Cómo? Eso es lo que vamos a ver ahora.

7

> Nunca he interrumpido mi trabajo acerca de temas especiales, clínicos o técnicos. Y cuando me he alejado de la observación, he evitado cuidadosamente el aproximarme a la filosofía propiamente dicha.
> SIGMUND FREUD, *Mi vida y el psicoanálisis*, trad. franc., pág. 93.

Antes hablé de las críticas y de las "revisiones" de que ha sido objeto Freud por parte de los psicólogos "científicos", así como también por parte de los espiritualistas y de ciertos epígonos de la fenomenología, es decir, de toda la gente cuya característica común es la de no haber inventado nunca nada.

Toda la historia de las ciencias prueba que los grandes descubrimientos son, en el fondo, asaz indiferentes al vocabulario con que se expresa su homónimo filosófico. La filosofía de Newton en nada compromete lo que de positivo tenga su obra de físico y al atacar los leibnizianos sus ingenuidades especulativas no perfeccionaron lo más mínimo el conocimiento de las leyes naturales por él formuladas.

Hay que convenir en que hubiera sido más paradójico si los discípulos del propio Newton hubieran rechazado la gravitación universal y hubieran seguido, no obstante, considerándolo su maestro para restablecer, bajo una apariencia moderna, la teoría escolástica de las cuatro causas.

Veremos en seguida que, con la misma pretensión, ciertos filósofos —y ciertos sicoanalistas atormentados por la exi-

gencia filosófica— aprovechándose de la autoconfianza que confiere el hábito de la especulación y la familiaridad con el Ser, han logrado hacer decir a Freud exactamente lo contrario de lo que siempre sostuvo el Maestro.

En Roma, en 1953, se desplegó la alfombra mágica sobre la que se llevó a efecto tal juego de prestidigitación. En efecto, la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, en ese año de 1953, puso sus miras en la Ciudad Eterna para celebrar allí un congreso del que algo diré a título de ejemplo.

Al abrir el volumen que contiene las Actas de ese Congreso, cuál no será la sorpresa que se experimenta —sorpresa ante la cual ninguna "familiaridad" (para emplear la fórmula de Bergson antes citada) logrará jamás atenuar el "choque interior"—, cuál no será, digo, nuestra sorpresa cuando la vista tropieza con el nombre de Martín Heidegger, pues, en fin de cuentas, eso de encontrarse con Heidegger en un congreso de sicoanalistas es algo casi tan inesperado como podría serlo (*mutatis mutandis*) la presencia de Hitler al frente de la República de Israel o la del Santo Padre en una conferencia de la Unión Racionalista.

Mas no dejemos que la inquietud se apodere de nosotros y empecemos por principio.

Para mejor comprender, en efecto, cómo la filosofía obra sobre la cultura contemporánea bastará con prolongar las observaciones hechas anteriormente con respecto al psicoanálisis. ¿Qué le sucede al más original y concreto de los descubrimientos, sea éste el que fuere, cuando los filósofos se dedican a hablar de él?

En primer lugar, ¿qué es lo que han comprendido del psicoanálisis en la época en que todavía éste no había logrado imponerse y cuando aquéllos hubieran debido ser los primeros en darse cuenta del interés excepcional que ofrecía?

¿Y cómo reaccionan ahora, cuando deberían considerarlo como un saludable objeto de reflexión?

Empecemos por ilustrar lo evocado: Freud tuvo que luchar contra todo lo que era oficial. Para comentar, con los médicos y siquiatras: "En Viena y en el extranjero, me evitaban", escribe. "La *Ciencia de los Sueños*, aparecida en 1900, apenas fue mencionada en las revistas de psiquiatría"[47]. Además: "Los médicos no tienen derecho histórico alguno al monopolio del análisis, tanto más cuanto que, hasta ayer, emplearon todos los medios a su alcance, desde las más vulgares burlas a las más fuertes calumnias para desacreditarlo"[48]. Por último: "Charlatán es aquel que acomete un tratamiento sin poseer los conocimientos ni disponer de la capacidad necesarios. Basándome en esta definición, me atrevería a pretender —y ello no se aplica únicamente a Europa— que los médicos proporcionan al análisis un considerable contingente de charlatanes".

Tuvo que buscar Freud, por consiguiente, sostén tanto fuera de su especialidad como fuera de su país. Trató de interesar no sólo a los siquiatras sino a los sicólogos y filósofos extranjeros. Mas, "luego de un rápido examen del psicoanálisis, la ciencia alemana unánimemente lo rechazó"[49]. En los Estados Unidos tuvo mejor acogida, pero la comprensión del psicoanálisis fue verdaderamente de lo más "filosófica": "Encontramos a J. Putnam, neurólogo de Harvard, quien, pese a su edad, se entusiasmó con el psicoanálisis, cuya causa abrazó en beneficio de su valor cultural y la pureza de sus intenciones y lo hizo con toda la fuerza de su personalidad, respetada por todos.

"Tan sólo nos molestó de tan excelente varón su pretensión (orientada en forma preponderante, a consecuencia de una disposición obsesiva hacia lo ético), de querer relacionar el psicoanálisis con un determinado sistema filosófico y

ponerlo al servicio de tendencias moralizadoras". Por parte de los behavioristas, Freud chocó con una total incomprensión.

Pero eso no es nada en absoluto, comparado con las reacciones de la filosofía y la psicología francesas.

Obsérvese que de 1890 a 1920, más o menos, sólo se menciona a Freud en Francia para acusarlo de haberle robado las ideas a Charcot o a Janet.

Tan sólo *después* de 1920 se libró el gran combate, esto es, con diez o quince años de retraso sobre Alemania y Estados Unidos. Se podría pensar que el retraso les permitió al menos a nuestras eminencias evitar las mayores incomprensiones y las más estúpidas reacciones. Júzguese: "De nuevo" escribe Freud, "me hallo hoy[50] en presencia de los síntomas que se producen como reacción a la entrada del psicoanálisis ahora en Francia, por mucho tiempo refractaria. Se creería que se vuelven a dar situaciones ya vividas, pero existen, sin embargo, rasgos peculiares. Surgen objeciones de una ingenuidad increíble, tales como ésta: a la delicadeza francesa le resulta chocante la pedantería y pesadez de la nomenclatura sicoanalítica (...). "Otra, que parece más seria, pues un profesor de psicología de la Sorbona no la ha considerado indigna de él: el *Genio Latino* no soporta en absoluto el modo de pensar del psicoanálisis".

Por supuesto que semejante oscurantismo se relaciona con lo antes dicho acerca de la organización de la enseñanza superior en Francia.

Para terminar, Freud indica que "en Francia, el interés por el psicoanálisis partió de los hombres de letras". Esto, sólo sirve para señalar muy claramente —he de volver sobre ello — los papeles respectivos jugados por la filosofía y la literatura en la elaboración de la cultura moderna.

¿Qué hicieron filósofos y sicólogos tras tan brillante acción? ¿Se cubrieron la cabeza de ceniza y se dedicaron los siguientes treinta años a estudiar con toda humildad los textos del maestro de Viena?

Nada de eso. No solamente el francés es la sola lengua principal en la que, para 1957, aún no existe ninguna traducción de las obras completas de Freud clasificadas cronológicamente y publicadas por un mismo editor, sino que los franceses no han aportado trabajos originales en el psicoanálisis contemporáneo, mientras que se dan continuadores fecundos del pensamiento freudiano en Alemania, Inglaterra y América. Se les puede discutir, pero existen. Tantos y tan buenos que, en su *Teoría Psicoanalítica de las Neurosis*, puede Otto Fenichel indicar que ha establecido una bibliografía exhaustiva del conjunto de trabajos sicoanalíticos publicados desde los mismos orígenes, con la sola mención de los títulos alemanes e ingleses.

¿Cuál es el resultado? Por lo que respecta a los sicólogos, como ya se ha dicho, se dedicaron de inmediato a querer "corregir" a Freud. Se ha pasado, sin transición, de la ignorancia a la revisión. En seguida, se produjo el ataque al intolerable "cosismo" de las tres instancias freudianas: el "id", el "ego" y el "superego", así como a la imagen de la vida sicológica concebida como una relación de fuerzas, etc. Aun hoy, creen que están diciendo algo, cuando proclaman que todo lo que Freud expresó en términos de relaciones de *fuerzas* síquicas hay que esclarecerlo en términos que aludan a relaciones de *significaciones*. ¡Como si ya Freud no se hubiera en cargado de hacerlo! Una vez más, y sin necesidad de entrar en detalles que nos alejarían de nuestro propósito, asistimos a ese procedimiento bien conocido que consiste en labrarse un éxito personal mediante la refutación de teorías que nadie jamás ha profesado. Freud, en

efecto distinguió siempre nítidamente, en sus escritos, entre lo que se obtenía de la observación de los hechos y lo que era producto de la elaboración teórica, destinada a permitir la cómoda representación de los fenómenos y su formulación. A propósito de la división del psiquismo en *Inconsciente, preconsciente y consciente*, escribió: "Representaciones de este tipo pertenecen a la superestructura especulativa del psicoanálisis y, sin perjuicio ni lamentación, cada parte puede ser sacrificada o remplazada por otra tan pronto como se demuestre su insuficiencia. Hay bastantes cosas que relacionar más próximas a la observación".

No se comprende por eso la ligereza de Sartre, por ejemplo, al reprocharle a Freud en *El Ser y la Nada* (capítulo sobre la Mala Fe) que haya visto en las tres instancias realidades autónomas y que haya establecido entre ellas separaciones totalmente impermeables. Así le es muy fácil luego a Sartre, valiéndose de Steckel, mostrar que la misma noción de resistencia implica un percatarse la conciencia del con tenido de lo inconsciente. Pero ¿es que acaso Freud ha dicho alguna vez algo distinto? "La negación es una manera de tener conciencia de lo que se ha rechazado", escribió expresamente en un ensayo sobre la negación[51], "e incluso es con toda propiedad una supresión del rechazo, pero no es, sin embargo, una admisión de lo rechazado".

Se capta ahora, a lo vivo, el tipo mismo de objeción "filosófica" formulada: en lugar de proseguir las *investigaciones* de Freud, se sirven los filósofos de los conceptos del psicoanálisis, *como sí tales conceptos tuviesen un origen puramente especulativo,* y como si fuera posible, con la sola especulación, desecharlos o precisarlos. Pero es aún más alarmante ver cómo esa esterilización se convierte en la materia de psicoanalistas de profesión y, sobre todo, ver cómo presentan sus ideas a modo de un retorno a las verdaderas inten-

ciones de Freud. Los objetantes de la primera categoría se limitan a suponer que Freud se equivocó al no pensar lo que ellos dicen; los "intérpretes" de la segunda afirman con toda modestia que, desde el momento en que ellos sostienen algo, es porque Freud así lo pensó. En este punto y hora nos volvemos a topar con el congreso de Roma.

Encuéntranse las Actas de dicho congreso, junto con otros textos, en el núm. 1 de *El Psicoanálisis*, publicación de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis. Ese núm. 1, que trata "del empleo de la palabra y de las estructuras del lenguaje en la conducta y en el campo del psicoanálisis" está "dirigido por Jacques Lacan", como lo indica una página inicial que se presenta un poco como los créditos de un film. En efecto, el doctor Lacan evoca la figura de un director actor en dicho volumen; algo así como el Sacha Guitry del psicoanálisis, pues no solamente asume el primero y más largo de los papeles, sino que su presencia se extiende de uno a otro extremo del conjunto de trabajos, en el seno mismo de los textos de los colaboradores, bien sea que éstos le expresan su admiración o que él mismo haga aclaratorias o riegue de notas propias los trabajos de aquéllos. Como se decía, todo comienza en la página misma del título, la única que tenía alguna probabilidad de aparecer en forma impersonal, pero que va adornada del siguiente apotegma no firmado (por consiguiente, firmado): "Si el psicoanálisis habita el lenguaje, no podría desconocerlo en su discurso sin alterarlo…".

Una vez establecido lo cual, no cabe duda alguna de que el doctor Lacan posee espíritu filosófico, tanto más cuanto que, en su primera intervención, demuestra que ha comprendido a las mil maravillas el interés de la cultura filosófica al introducir sus palabras mediante comentarios compasivos y despectivos acerca de adversarios que no nombra. Llega incluso a calificar las ideas que les atribuye, sin citar-

las, de “macarrónicas” (pág. 19) y de “realmente imbéciles” (pág. 22).

Franqueza tal para comenzar nos hace sentirnos cómodos y, puesto que se trata del lenguaje, digamos, sin rodeos, que la manera que tiene el doctor Lacan de expresarse nos parece, por cualquier parte que se la mire, un conjunto de clichés pseudofenomenológicos, un revoltillo de todo lo más deforme y retorcido que hay en la verborrea existencialista y que cada una de sus frases cojea de una aspiración forzada al estilo grandilocuente, a la agudeza, al retorcimiento, al rodeo rebuscado, a la formulación rara, al giro pretensioso, aunque apenas alcance a ser un pesado preciosismo, un mallarmeísmo de barrio y un hermetismo para damiselas cansadas.

Me pregunto qué tendrá que ver con el psicoanálisis y en qué lo hacen progresar, expresiones mágicas como “puesta en forma estructural” o: “... la preparación fenomenológica del problema permite entrever que no tiene aquí otro valor si no el de plantear los términos de una verdadera conversión de la cuestión: a saber, si la noesis del fenómeno tiene alguna relación de necesidad con su noema”.

Por una lamentable coincidencia, tales líneas constituyen el aporte del doctor Lacan al tratamiento de la alucinación. Ha tenido buen cuidado, en efecto, de advertirnos que denomina “noema de la alucinación a lo que vulgarmente se llamaría su contenido” (pág. 44).

“Aspiro a que se perciba la promesa de una reconstitución verdaderamente científica de los datos del problema”, continúa en la página. Pero ¿cómo puede esperar el doctor Lacan que “percibamos” una promesa tal al leer lo siguiente: “Así pues, Freud, en este breve ensayo[52], se muestra muy adelantado a su época y no parece deberle nada a los

aspectos más recientes de la reflexión filosófica. No es que se anticipe en nada al moderno desarrollo del pensamiento de la existencia. Pero este pensamiento es tan sólo la manifestación que indica en unos y oculta en otros las repercusiones mejor o peor comprendidas de una meditación del ser que va a entrar en disputa con toda la tradición de nuestro pensamiento, como surgida de una confusión primordial del ser en el ente. Es imposible dejar de asombrarse ante lo que constantemente se transparenta en la obra de Freud por una proximidad a tales problemas... por una captación propiamente metafísica de problemas por él actualizados"?

Con otras palabras, esto significa simplemente que el doctor Lacan es víctima de la "insolación" heideggeriana. Ensartar de tal manera frases hechas y eslóganes pseudofilosóficos equivale ciertamente a una especie de psitacismo bastante extendido. Aunque, ¿qué puede tener todo esto en común con el hecho de curar enfermos? Ahora se comprende que el doctor Lacan haya podido decir en otro lugar que la curación sobreviene "por añadidura". Y como decía Purgon: más vale morir de acuerdo a las reglas que salvarse contra la Facultad.

En cuanto al aspecto teórico, no le falta aplomo ciertamente al presentar bajo la autoridad de Freud una verbosidad que, tanto por el tono como por el fondo, es un perfecto ejemplo de lo que siempre le inspiró a Freud un profundo horror, como no cesa de repetir de un extremo a otro de su obra. Yo diría más bien que toda su obra ha tenido precisamente como objetivo el librarnos de esa verbosidad.

No es de extrañar, por consiguiente, que para llevar a cabo semejante inversión, haya sentido el doctor Lacan la necesidad de rodearse de sólidas garantías filosóficas. En primer término, Hyppolite, "procedente del horizonte de la tradición dialéctica" (léase: traductor e historiador de Hegel)

que presenta un "comentario hablado" de la *Verneinung* de Freud. "Debo agradecer, ante todo, al doctor La can, declara al comenzar, por la insistencia que ha manifestado en que presente este artículo de Freud, pues ello me ha proporcionado la ocasión de una noche de trabajo y de traer ante ustedes el hijo de esa noche". *Te traigo el hijo de una noche de Idumea*, cita el doctor Lacan en una nota, a guisa de comentario.

Le sigue Heidegger, cuya "presencia", dice el doctor Lacan en su introducción, "constituye de suyo, para todos aquellos que saben dónde se conserva la más altiva meditación del mundo, la garantía, etc.". Pero quienes ignoramos —así lo hemos confesado— dónde "se conserva" esa meditación, nos limitamos a tomar nota de la contribución del autor de *Sein und Zeit* a los *Trabajos de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis*. Se trata de un ensayo sobre el Logos, suerte de variación etimológico poético tautológica en el estilo habitual de nuestro autor, ensayo cuya mayor parte consiste, por lo demás, en una traducción del alemán al francés de fragmentos de Heráclito previamente traducidos del griego al alemán por Heidegger.

A menos que sobrevenga, como la curación, "por añadidura", no se ve bien, por otra parte, qué relación tiene con los *Trabajos de los años 1953-1955* de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis ese Logos aparecido en 1951 en el *Festschrift für Hans Jantzen*, compendio de artículos ofrecidos en homenaje a un historiador de arte de la Universidad de Friburgo, por diversos profesores de esa Universidad, entre los cuales, el profesor Martín Heidegger. Hay textos que, verdaderamente, sirven para más de una ocasión…

¿Cómo asombrarse entonces de que el plato fuerte, el informe del doctor Lacan al congreso de Roma acerca de *La palabra y el lenguaje en psicoanálisis*, ofrezca el aspecto de

una horrible mezcla de hegelianismo penosamente digerido y de fenomenologismo heideggerizado a alta presión y en donde las nociones freudianas subsisten apenas como simples pretextos para variaciones pesadamente literarias? Si a Heidegger le da por Heráclito, al doctor Lacan, por su parte, le da probable mente por Cratilo, pues parece querer revelarnos la historia de toda la humanidad a través de su filosofía personal del lenguaje.

He aquí la primera frase de su contribución: "Es tal el pánico que se apodera del hombre al descubrir el rostro de su poder, que se aleja de él en la acción misma que es la suya cuando tal acción lo muestra desnudo".

Y he aquí la última: "Esto es, repite el texto del primer Brahmán de la Quinta lección del Bradaranyaka Upanishad, lo que la voz divina deja oír a través del trueno: Sumisión, don, gracia. *Da, da, da*".

Pues Prajapati responde a todos: "Me habéis oído".

En cuanto al relleno, séanos dado "por añadidura", por lo que me limito a remitir allí al lector.

Señalemos que todo esto ha recibido la caución de la Sorbona (Lagache, la señora Favez Boutonnier) y les produjo a los oyentes que asistieron al congreso de Roma un estado tal de exaltación colectiva que dan ganas de preguntarse si la reunión no se celebraría por casualidad en las catacumbas. En efecto, el psicoanálisis sólo fue un pretexto para justificar el viaje, porque en la práctica sólo se habló del Hades, de Heráclito (valor que "se conserva" siempre admirablemente), de San Basilio el Grande, de Platón, de Homero. Una hemorragia de palabras griegas. A poco, los doctores Lacan y Lagache comienzan a experimentar un proceso de transfiguración a la vista de los galvanizados congresistas. Ello explica que la doctora Françoise Dolto (especialidad:

psicoanálisis de niños), que tuvo la original idea de hacer una excursión a la Villa d'Este, aporte las siguientes impresiones: "Al pasear por la Villa d'Este, creí haber comprendido algo acerca del lenguaje. Voy a tratar de traduciros con palabras ese algo, por más que aquello que me ha hablado no eran palabras, aunque mi inteligencia ha sido iluminada con ellas. Contemplaba como turista neófita el cinturón de dragones que todos habéis visto para felicidad de vuestros ojos. Cada uno de aquellos dragones hace surgir de lo hondo de sus entrañas lo mejor que tiene para dar... Me atrevo a actuar aquí como pequeño dragón que acaba de ofrecer lo que puede en presencia del gran dragón Lacan y del otro gran dragón Lagache".

... Por lo que a nosotros respecta, la única cuestión es saber si Freud inventó el psicoanálisis sólo para permitirle al doctor Lacan que le haga hijos a Hyppolite o para que la doctora Dolto aparezca, en compañía de Lagache, bajo la forma de un dragón. Si en verdad en eso consiste el psicoanálisis "inteligente", yo, por mi parte, prefiero el "cosismo" y el "causalismo".

Que tales ridiculeces delirantes pasen por el acabóse a los ojos de los filósofos, es normal, pues son ellos quienes las inspiran. Pero dan ganas de llorar ante la idea de que por abuso del nombre de Freud y, con la doble autoridad del cuerpo médico y la Sorbona, invadan la enseñanza oficial de la sicopatología en tanto práctica del tratamiento.

8

Mientras que el Reverendo Padre Malebranche conversa familiarmente con el Verbo, la tierra está cubierta de animales bípedos que luchan por su subsistencia y carecen de toda idea metafísica.
VOLTAIRE, *Dicc. Fil.*

No me arriesgo a hablar de la sociología en tanto tal. Al igual que el psicoanálisis, la sociología, pese a sus lagunas, sus pretensiones injustificadas, sus falsas certezas e incluso sus ridiculeces, es algo que existe. Lo que aquí nos interesa son las relaciones de la sociología con la filosofía.

Pues la sociología es de origen filosófico, de derecho si no de hecho. No de hecho, porque la curiosidad sociológica anima todo el siglo XVIII cuando, en el espíritu de los enciclopedistas, era un arma contra la filosofía dogmática y la metafísica de inspiración religiosa. De derecho, porque es Comte, seguido con métodos mucho más precisos por Durkheim, quien aísla y define el objeto de la sociología, y aún más recientemente, con Mauss o Lévi Strauss, los sociólogos, sobre todo en Francia, son filósofos de formación. Esta genealogía filosófica que se completa, de paso, con las influencias de Max Weber, de Scheler, de Tonnies, de Spengler, arroja un primer resultado: la sociología marxista ha sido evitada; se ha tratado de hacer sociología como si no hubiera sido escrito *El Capital*, pero como es difícil hacerlo en el caso de las sociedades evolucionadas, a menos de contentarse en ese caso con una sociología puramente morfoló-

gica e inútil, como la de Halbwachs, o con una sociología ininteligible, como la de Gurvitch, se queda entonces limitada al estudio de las sociedades arcaicas, en las que la adhesión a las formas morales parece ser más unánime y más segura, lo cual permite considerar a tales formas como las realidades primarias. La consecuencia es que la sociología seria de nuestro tiempo es principalmente etnología.

Sólo que, después de haber intentado explicar a las sociedades arcaicas de forma idealista, la sociología se esfuerza por trasladar esta explicación al dominio de las sociedades evolucionadas, sin proceder al análisis directo de las mismas. Tal sucede con Mauss que, tras haber mostrado en el *Ensayo sobre la dádiva* que no es posible comprender la vida económica de las sociedades arcaicas si se parte de la noción occidental del *contrato* que regula un acto puramente comercial con exclusión de cualquier otro valor económico, intenta aplicar a nuestras sociedades los conceptos obtenidos del estudio de las sociedades arcaicas, es decir, que comete a la inversa el error que comienza por denunciar. Tal y como hizo Malinowsky, Mauss, en el *Ensayo sobre la dádiva*, deduce brillantemente la noción de "prestaciones totales": regalos hechos obligatoriamente, aceptados y devueltos; hechos eco nómicos que poseen significaciones e intenciones religiosas, familiares, políticas, personales, etc... Llega a ser la dádiva, en esas sociedades, la forma fundamental de cualquier tipo de cambio. Pero, trata luego Mauss de explicar el derecho roma no mediante ese mismo concepto de prestación total cuando en realidad el derecho romano es justamente su negación, el esfuerzo por desprenderse de esa norma, por separar el derecho económico del derecho personal, por suprimir la obligación de dar y aceptar, por someter la obligación de pagar a un contrato explícito, por medir cualitativamente valores equivalentes, fijar precios e intereses,

en una palabra, por aislar y definir todo aquello que se encuentra confuso en las sociedades arcaicas. Desde entonces, la prestación total o lo que se le parezca, pasa a ser una supervivencia, un residuo, que no permite comprender, que impide comprender. Y el admirable *Ensayo sobre la dádiva* termina con algunas consideraciones pueriles acerca de los regalos de aniversario y las invitaciones a almorzar propios de nuestras sociedades. Pues si bien es cierto que la noción de prestación total representa el concepto clave para la comprensión de las sociedades arcaicas, no lo es menos que el concepto clave para comprender las sociedades evolucionadas llega a ser precisamente algo que se parece *lo menos posible* a la prestación total, algo que se distancia al máximo de aquello y todo lo demás ha de ser considerado como residual y accesorio; por lo menos, si es verdad que para comprender una sociedad hay que considerar *lo que hace* que ésta sea como es y no aquello *a pesar de lo cual* es.

Por eso, escribe Lévi Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco* (pág. 74): "Observamos con mucha frecuencia que el ceremonial de la comida en los restaurantes baratos del Mediodía de Francia, sobre todo en las regiones en que el vino es la principal industria, se encuentra rodeado de una especie de respeto místico que la convierte en la "rich food" por excelencia".

Nada mejor que esta frase, junto con el desarrollo que le sigue acerca de la obligación del "cambio" del vino (a saber, que se le sirva vino al vecino de mesa y que éste retribuya), para ilustrar el caso de la sociología a la etnología.

Al utilizar la palabra "ceremonial" y al hablar del "respeto místico" por el vino, confiere Lévi Strauss a los fenómenos que describe un peso, una inflexibilidad y una consistencia de las que en realidad carecen por completo. Da a entender que existe, *por detrás* de un comportamiento, un sistema

mental y sentimental que no es posible encontrar. Cuando se ve cómo hablan los sociólogos de las sociedades que conocemos, sentimos la mayor desconfianza acerca de lo que dicen de las que desconocemos. Si dentro de mil años alguien lee el texto citado, deducirá que en el sur de Francia existía, en el siglo XX, una religión del vino y, cual nuevo Lévi Strauss, escribirá una tesis sobre esta religión para demostrar que es probablemente el origen de la desaparición del cristianismo.

Hay que vivir normalmente y tener hábitos, pero tales hábitos no son ni tan compactos ni tan significativos y coherentes, ni tan generalmente practicados por todos los individuos, ni siquiera practicados con la misma convicción por todos, como pretenden los sociólogos. Se arriesgan con ello a no describir la sociedad en que vivimos, sino aquella en que nos aburrimos o dormitamos. Instalan, sobre las costumbres, conceptos artificialmente construidos en base a realidades abstraídas de su contexto para partir luego de tales conceptos y encontrar en las costumbres supuestas aplicaciones.

Siguiendo a Malinowsky y a Mauss, Lévi Strauss hace de la noción de cambio el centro de su sistema explicativo de las estructuras del parentesco, para lo cual parte del análisis de un hecho universal, pero muy variable en su extensión y forma: el de la prohibición del incesto. El papel fundamental atribuido al cambio descansa en un conjunto de hechos indiscutibles. Mas, en lugar de considerar el cambio al mismo tiempo que el contenido, el objeto o la finalidad del cambio y analizar *aquello sobre lo cual versa*, aísla en realidad este autor un concepto formal, una especie de principio constitutivo al que se debería llegar con independencia de las condiciones concretas e históricas de una u otra determinada sociedad.

Ya en Mauss resulta imposible ver sobre qué bases económicas descansan las formas particulares de dádivas, tales como el *potlach* del noroeste americano o el "Kula circle" de los Tobriands. No obstante, es totalmente cierto que tales rondas de regalos en las que, en definitiva, desaparecen todas las riquezas de una sociedad y que no es sino una manera de repartirlas, responden a condiciones determinadas de un modo de producción y una estructura social. Incluso es probable (a menos que se dé una excepción única en la historia, lo cual habría que indicar) que todo ello oculte una explotación económica de una parte de los miembros de cada sociedad por otros. En lugar de concentrarse en este problema, Mauss, al mismo tiempo que señala que se trata de un "hecho social total", en realidad sólo estudia las *representaciones* morales que acompañan a tal hecho social, de la misma manera que un historiador burgués sólo menciona las garantías jurídicas de principio que otorgan las constituciones políticas del siglo XIX, por ejemplo, y luce abstracción de la existencia de varias clases sociales, que es lo que explica que tales garantías posean un contenido real para unos y muy empobrecido para otros.

Lévi Strauss es igualmente abstracto al aplicar el concepto de cambio al estudio de las reglas matrimoniales y los problemas de parentesco. Ningún capítulo de su libro es más revelador a este respecto que aquel en el que trata de descubrir en la psicología del niño la raíz del cambio como principio constitutivo fundamental[53]. Por una parte, enseña Lévi Strauss a lo largo de su obra que los sistemas de parentesco descansan en el hecho primitivo, sintéticamente captado como un todo, del cambio y la reciprocidad. Por consiguiente, al igual que el cambio, las instituciones que de él derivan y sobre todo la organización dualista, resuelven un problema esencialmente económico. Mas, por otra parte,

trata el mismo autor de hacer depender ese mismo problema económico de "estructuras mentales" universales, que pretende encontrar en la psicología del niño. Tales estructuras universales, que revelan características más abstractas que universales, son tres para dicho autor: "la exigencia de la regla en tanto regla; la noción de reciprocidad, considerada como la forma más inmediata en que se pueda integrar la oposición del yo y el prójimo y, por fin, el carácter sintético de la dádiva, es decir, el hecho de que la transferencia consentida de un valor de un individuo a otro los convierte en socios y añade una nueva cualidad al valor transferido"[54].

Por supuesto que Lévi Strauss tiene razón al liquidar, de modo brillante, las sumarias asimilaciones tradicionales entre pensamiento primitivo, pensamiento infantil y pensamiento patológico. También hay niños y adultos entre los primitvos y, tanto entre los civilizados como entre los primitivos, hay locos, hay niños psicopáticos y niños normales. El niño es, continúa Lévi Strauss un "ente social poliformo", como se dice en psicoanálisis que es un "perverso polimorfo"; es un ente social polimorfo en el sentido de que su pensamiento ofrece, en el estado bruto, diversos "sistemas posibles de explicación, sistemas no integrados, no estructurados, de los que hace uso indistintamente y de los cuales sólo uno se integrará definitivamente al hacerse social, de acuerdo con la cultura[55] de la que dependa el niño. "El pensamiento del adulto y el pensamiento del niño difieren por su extensión más que por su estructura" (pág. 191). Forma, pues, la mentalidad infantil un "substrato universal" (en donde será posible buscar esas "estructuras mentales universa les" que el autor se propone encontrar), que ofrece una multiplicidad de estructuras heterogéneas, de las cuales tan sólo algunas podrán ser conservadas socialmente y "la

selección se produce mediante la incorporación del niño a su cultura particular" (pág., 122).

Estas ideas de Lévi Strauss, fundadas en una profunda meditación de los más recientes estudios acerca del niño y del anormal, poseen un gran valor psicológico. Lo malo es que no tienen ningún valor sociológico. Pues no basta con decir que el pensamiento del niño termina de estructurarse en tal o cual sentido al incorporarse a la cultura particular de que depende; el problema sociológico está en saber por qué existen varias culturas particulares.

Precisamente en ese punto falta la explicación; a todo lo largo de la obra de Lévi Strauss se siente que no hay ninguna razón de fondo para que una sociedad adopte tales instituciones y otra adopte aquellas otras. ¿Por qué se estructuran las sociedades de modo diferente? ¿Por qué evoluciona cada estructura? De acuerdo a lo antes dicho, no parece que hubiera diferencia de valor, para Lévi Strauss, entre las diversas respuestas del hombre al medio, las diversas instituciones que crea, etc... Entre los posibles sistemas de explicación latentes en el niño, el único problema para éste es el de "conservar" aquel que sea socialmente válido. Por eso, en lugar de mostrar lo que sería la cuestión propiamente sociológica, esto es, *por qué hay diferencias* entre las instituciones y entre las sociedades y cuáles son las respuestas a determinadas condiciones que suponen tales diferencias, se dedica Lévi Strauss a darlas de lado, a confundirlas en un substrato universal que parece ser de orden puramente mental. Llega de esa manera a considerar un hecho como el cambio de dádivas en las sociedades melanesias (fundamental en tales sociedades pues no existirían sin ello) y a situarlo en el mismo plano que un hecho puramente accesorio, anecdótico, episódico, esporádico y, cuando menos, intermitente, a sa-

ber, “el cambio del vino en los restaurantes baratos del Mediodía francés”.

En suma, el postulado fundamental de Lévi Strauss es que una institución no es justamente una respuesta a un problema económico y social, sino la expresión de una fatalidad psicológica traspuesta a un sistema lógico de clasificación. “En donde Mauss, escribe, veía una *relación constante* entre fenómenos y en donde se encuentra su explicación, Malinowsky se pregunta tan sólo *para qué sirven*, a fin de buscarles una justificación. Tal posición aniquila todos los progresos anteriores, ya que vuelve a introducir un conjunto de postulados sin valor científico alguno”[56]. Para comprender una institución, no habría, por consiguiente, que preguntarse para qué sirve, sino buscar relaciones constantes que sean a su vez consecuencia de estructuras mentales universales. ¿Y no es, seguramente, una actitud como ésta la que aniquila todos los “progresos anteriores” de la sociología y de la historia, realizados desde el siglo XVIII?

Mas, en realidad, lo que enriquecía el pensamiento de Mauss era esa noción de “hecho social total”, no tan alejado como él lo creía de la sociología marxista, y que consistía en mostrar la solidaridad de las instituciones sociales, de la religión, de la economía, de las técnicas, del derecho, de los fenómenos estéticos, de la medicina, etc… Era la sensibilidad de lo social en tanto tal. Mauss piensa como sociólogo, cuando escribe en la conclusión de su estudio sobre el libro de Malinowsky acerca del cambio de dádivas en las sociedades melanesias: “Por eso, una parte de la humanidad, relativamente rica, trabajadora, creadora de excedentes importantes, ha sabido y sabe cambiar (*sic*) cosas considerables bajo otras formas y por otras razones que las conocidas por nosotros”[57].

Con ello se dedica Mauss a aclarar la *diferencia social* y no a ahogarla en la identidad mental. En consecuencia, la desaparición de lo social es algo que se logra mediante un doble procedimiento: idealización y supresión de la perspectiva histórica. La sociología concibe, pues, a la sociedad, por una parte, como una totalidad homogénea, un grupo compacto, unido y unificado, un todo estable, consistente en creencias y en símbolos. Por otra, razona como si cada individuo sin excepción se adhiriera sin reservas a esas creencias y a esos símbolos. En la medida en que un individuo se separa de dios, depende de la sicopatología: "La salud del espíritu individual implica la participación en la vida social, así como el rechazo a la misma (incluso según las modalidades que aquella imponga) corresponde a la aparición de trastornos mentales"[58]. Equivale esto a olvidar que las sociedades se trasforman, que a cada instante se componen tanto de usos cancelados y moribundos como de usos nuevos en gestación; significa, en resumen, excluir del estudio de las sociedades los conceptos de evolución y revolución, laguna que cuando se da es, por lo menos, algo lamentable. Equivale también a olvidar que jamás expresan las creencias toda una sociedad, sino que pueden servir de justificación a una parte de sus miembros frente a otra que, por ello, no se siente más solidaria de esa sociedad. Alcanza así la sociología una especie de aplanamiento de las realidades sociales. Lévi Strauss puede hablar de la *obligación* de intercambiar el vino en los restaurantes baratos del sur de Francia, lo cual despoja de todo sentido a las palabras, pues en nuestras sociedades es una obligación pagar el recibo al arrendatario, ¡pero no lo es intercambiar el vino en los restaurantes baratos del sur de Francia![59]

Por lo demás, lo mismo relaciona Lévi Strauss las reglas sociales con las estructuras mentales universales que repro-

cha a Malinowsky el querer explicar una institución al preguntar para qué sirve y lo mismo adopta un lenguaje funcionalista que refuta la teoría historicista de Durkheim acerca de la prohibición del incesto. "O bien, dice, tal carácter de supervivencia agota el todo de la institución, y cómo comprender entonces la universalidad y vitalidad de una regla de la que tan sólo se podrían exhumar, aquí y allá, los vestigios informes, o bien la prohibición del incesto responde, en la sociedad moderna, a funciones nuevas y diferentes"[60].

Pero el autor deja de adoptar un punto de vista semejante al hablar de la cuestión por cuenta propia. Si algo queda en claro, en efecto, del libro de Lévi Strauss es que no basta con hablar de prohibición del incesto en general por lo diversas y a veces contradictorias que son las instituciones que dependen de ese concepto. Ciertas sociedades arcaicas prohíben uniones que ni se nos ocurriría considerar como incestuosas, pero autorizan, por ejemplo, el matrimonio del tío abuelo con la nieta sobrina, que nosotros miraríamos más bien como raro. Pero, sobre todo, las reglas relativas al incesto en las sociedades de estructura elemental no sola mente prohíben ciertas uniones sino que *prescriben* otras, que determinan a su vez ciclos de circulación de bienes. Por el contrario, en las sociedades de estructura compleja sólo subsiste la prohibición, limitada por otra parte, a un círculo de parientes cada vez más estrecho y se deja la *elección* a la iniciativa individual en medida creciente. No se puede negar que tal hecho tiene consecuencias económicas sociales, raciales, políticas e intelectuales considerables. La sociología debería esforzarse, no en explicar las estructuras elementales relacionándolas con una especie de necesidad sicológica intemporal, cuyas estructuras complejas no serían a su vez sino una manifestación más velada y difusa, sino en descu-

brir las condiciones sociales que llevan a la *imposición* del cónyuge por la sociedad, en un caso, y en otro, a la elección personal cada vez más marcada. Invocar y estudiar la prohibición del incesto, fundado en la necesidad del cambio como condición de la sociedad, no basta, pues, para explicar la diversidad de las instituciones matrimoniales (algunas de las cuales no son, en efecto, sino "vestigios informes"), como tampoco bastaría invocar la necesidad de alimentarse para explicar, a la vez, la cosecha de los boshimanes y la actual civilización industrial de los Estados Unidos. Los facto res diferenciales llegan a ser aquí *más importantes* que la regla básica. Y lo social es esa diferencia.

Quizás la tarea más grave que la filosofía ha trasmitido a la sociología sea, por consiguiente, la obsesión de querer dar de golpe y porrazo explicaciones integrales. No se conforma Durkheim con exponer el totemismo, sino que quiere constituirlo en el origen de *todo* tipo de religión, ¡pese a que la sociología y la etnología se encontraban aún en pañales! No se limita a dar lo que verdaderamente puede dar: una descripción excelente, para la época, del totemismo australiano.

Tal es el caso, en otros dominios, de sociólogos como Mauss y Lévi Strauss, pese al vigor y a la novedad de su pensamiento. Asistimos, nuevamente, a un divorcio entre la filosofía y los progresos efectivos de las ciencias humanas. La sociología efectiva la hacen los etnógrafos que trabajan sobre el terreno, los economistas, los historiadores y, si los filósofos utilizan estos trabajos a su manera, aquéllos no necesitan, por su parte, hipótesis de filósofos.

9

Casi todos los conocimientos imperfectos tienen el vicio de reunir varias cosas en una y de tomarlas a todas por una misma.
DESCARTES, *Respuestas a las Sextas objeciones* (edición Adam Tannery, t. VII, pág. 444).

Por eso, la principal hipocresía de las gentes que ejercen hoy día esa profesión que consiste en filosofar es, sin duda, la de hacernos creer que existe la filosofía. "Es tarea de *la* filosofía, *la* filosofía debe…", son fórmulas que se le descargan al público hasta en los periódicos (por ejemplo, Merleau Ponty en *L'Express* del 25 6 55) y que presentan el inconveniente de sugerir la ilusión de que existe una continuidad, una unidad, una homogeneidad de "la" filosofía. Pero sucede que, tanto a través de la historia como en el seno de una misma época, tal palabra se aplica a las obras más diversas, más heterogéneas y, en ocasiones, más incompatibles. Para no remontarnos más allá del siglo XVII, por ejemplo, se verá que era entonces denominado filósofo todo aquel que se ocupaba en ciencia. Escribe Descartes en el prefacio a los *Principios*: "Toda la filosofía es, pues, como un árbol, cuyas raíces son la meta física, la física es el tronco y las ramas que de él salen son todas las demás ciencias que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral". Galileo se tenía por un filósofo cuando se dedicaba a experimentar acerca de la caída de los cuerpos. Para ser filósofo en otras épocas de la literatura filosófica, bastaba con

alimentar preocupaciones atinentes a la naturaleza de la virtud y a la felicidad del hombre prudente, sin interesarse por el conocimiento sino en forma muy lejana. Tal es el caso de Epicteto, de Séneca o de Marco Aurelio, autores bastante próximos de los que más tarde denominarán los franceses, moralistas. Por no mencionar aquellos cuya problemática es de una particularidad verdaderamente desconcertante. Como Berkeley, que declara en el *Commonplace Book*: "Sólo publico esto para saber si otros tienen las mismas ideas que nosotros, los irlandeses. Esa es mi intención y no la de expresar una opinión particular…".

Sin duda que el filósofo nos invitará siempre a dejar en la superficie tal diversidad y buscar en las profundidades la inspiración fundamental, común a tantas y tan variadas obras. Los filósofos, en efecto, ponen la misma vehemencia en disputarse entre sí la condición de "verdadero" filósofo que en atribuírsela todos en bloque cuando se trata de defenderse contra las gentes del exterior.

Ahora bien, ahí reside precisamente el problema, pues nada hay menos evidente que la unidad de inspiración en el conjunto de libros que se distinguen con la etiqueta "filosofía". En ocasiones, es filósofo quien trata de señalar el estado de los conocimientos científicos para su época y cuya preocupación esencial consiste en distinguir lo que puede ser conocido con certeza de lo que no es cognoscible. Con diferencias importantes, ese es el propósito, por ejemplo, que inspira las investigaciones de Descartes y de Kant. Pero se equivocaría quien creyera poder caracterizar a toda la filosofía mediante tal primado del concepto, de la demostración y de la organización sistemática. En efecto, tan filósofos como aquéllos son los autores que se caracterizan por la ausencia de demostración y de rigor, como, por ejemplo, Plotino, y en quienes la filosofía viene a ser una especie de

meditación religiosa, de progresiva exaltación mística, en donde los conceptos son utilizados menos como determinaciones rigurosas que por su poder de sugerencia y en donde es la metáfora lo que predomina; resultan estos filósofos ilegibles, a menos que se acepte primero, como un postulado, el participar de una cierta atmósfera espiritual. Se dirá, sin embargo, que tal carácter no demostrativo no excluye una cierta forma de rigor. Por supuesto, pero, si a eso vamos, nada carece de una *cierta forma* de rigor: poesía, novela, pintura o música. Mas aquí hablamos de filosofía y de demostración y, según lo dicho, no puede sostenerse en modo alguno, por ejemplo, que *Sein und Zeit* sea un libro de filosofía. Contiene, desde luego, un pensamiento que versa sobre *conceptos* de filosofía y utiliza un lenguaje que, desde el punto de vista lexicográfico, pertenece al género filosófico. Pero ¿basta con eso? También se le puede dar al producto de una imaginación puramente poética la *forma* de una demostración; sería una manera de escribir como cualquier otra. En todo Heidegger hay algo de *forzado* sin ser riguroso.

¿Dónde reside, pues, la unidad de la filosofía? Sin contar con que, en principio, se relacionarían con la filosofía ramas tan distintas como la psicología, la sociología (por consiguiente, la economía, el derecho, la fonología, etc...), nociones de biología, de estética, etc., etc... ¿Qué relación hay entre un especialista en psicología animal y un historiador de la filosofía griega? Sin embargo, ¡ambos son "filósofos"! A tan delicioso batiburrillo, algunos de cuyos elementos provienen del más clásico estudio de la literatura en general, otros son de inspiración mística y religiosa y otros, por ultimo, se relacionan con el derecho, la medicina, etc..., se le denomina filosofía.

Por supuesto que quienes tienen por oficio el de filosofar no experimentan la menor dificultad en responder a observaciones semejantes. La filosofía, dirán, es justamente esa constante interrogación; es un perpetuo cuestionarse a sí misma. Mas ¿por qué ese cuestionarse es lo propio de la filosofía? ¿No se la pasan también cuestionándose perpetuamente las formas literarias, las instituciones políticas, las matemáticas y las artes? Sí; mas la diferencia, responderán quienes tienen al filoso far por profesión, está en que, en el caso de la filosofía, ese cuestionarse versa sobre el ser mismo en general, porque el sentido de la filosofía es el versar sobre el ser mismo, en general. ¿Acaso no se ve que tal respuesta nos remite, de nuevo, a la dialéctica de los elementos y de la totalidad? Si la misión de la filosofía es pensar el ser ¿qué contenido habrá que dar a esa noción cíe ser? ¿Remplazará la filosofía a las diversas ciencias y actividades espirituales o prácticas, como aún creyó poder hacerlo con Hegel, para intentar una deducción lógica y sistemática de lo real, paralela a las ciencias concretas? Es cosa sabida, por lo demás, que es ilusorio semejante sistema. Después de todo, también las actividades no filosóficas versan sobre el ser y negarlo constituye ya precisamente... una tesis filosófica. ¿Será entonces la misión de la filosofía, no el sustituir a las ciencias, sino el pensar su sentido? Nos remitiría ello al problema de toda filosofía reflexiva, fundada sobre informaciones previas. En fin, podría decirse también que el papel de la filosofía consiste, dentro de los límites de mi información y experiencia, en pensar acerca de lo que me sucede y en relación con el sentido de mi existencia. Pero ¿no sería esa tan sólo una de las concepciones de la filosofía cuya historia cuenta con muchas otras, como hemos visto? Y de nuevo, por otra parte, ¿qué tendría de exclusivamente filosófico tal preocupación? ¿No son también meditaciones acerca del

sentido de la existencia la reflexión moral, el arte y la historia? Sí, responderán los profesionales, pero la diferencia estriba en que la filosofía posee un carácter demostrativo, apodíctico, sistemático; lo cual, como se ha visto, es falso.

Parece que ha llegado el momento, por lo tanto, de proponer abandonar la palabra filosofía, que no remite a ningún dominio determinado y apenas sirve de espantajo destinado a impresionar a los "literarios" y, si me atrevo a decirlo, a hacerles entrar en razón ante cualquier tentativa de rebelión de su parte. Lo que existe no es "la" filosofía sino un cierto número de libros escritos por gentes más o me nos competentes y que versan sobre los más variados temas. En principio, tales gentes reflexionan y tratan de sostener con argumentos lo que dicen y de conferir a sus escritos el interés más general posible. Para lograrlo, les está permitido fabricarse un determinado vocabulario a condición de que sirva para ganar precisión y no para perderla. Si llenan tales condiciones, quizás se podrá decir entonces, pero con mucha prudencia, que tal o cual libro posee un valor "filosófico". Pero será así *porque* cumpla con tales condiciones y no por participación mágica de un incondicionado, de una hipóstasis que sería la filosofía.

Sucede, sin embargo, que los filósofos de nuestro tiempo permanecen más o menos conscientemente fieles a aquel ideal medieval, a aquella noción implícitamente religiosa de su papel, y denominan filosofía a tal sueño de una disciplina rectora, que sería a la vez ciencia y prudencia, conocimiento de lo absoluto y principio jerarquizante de los otros conocimientos, los cuales obtendrían de aquélla su significación última. La filosofía de nuestra época es una tentativa desesperada por disimular, y disimularse, la disgregación de dicha concepción.

A veces la filosofía con Bergson, por ejemplo, sostiene, en principio, que su papel ya no es, en efecto, el de explicar el mundo exterior y que las ciencias de la naturaleza han obtenido, en tal terreno, "éxitos inobjetables".

La filosofía se reserva, entonces, el terreno espiritual. Pero, justamente allí, tendrá el filósofo que reparar errores provenientes de haber creído poder utilizar abusivamente para el conocimiento del espíritu métodos válidos para el conocmiento de la materia. Una vez recuperada la "ligera ventaja" lograda por las ciencias del mundo exterior frente a las del mundo interior (hecho puramente accidental, por lo demás, y, en una página reveladora de *La energía espiritual*, Bergson se complace en trazar el cuadro de una humanidad en que hubiera sucedido todo lo contrario. Hermoso ejemplo de rigor filosófico...), se conocería cada orden de lo real de acuerdo al método que le es propio. Bergson cree haber respondido así a las objeciones suscitadas contra la concepción tradicional de la filosofía. "No abarcaría de un solo vistazo la totalidad de las cosas, escribe en *El Pensamiento y lo Moviente*, sino que daría, de cada una de ellas, una explicación que se adaptase a ellas exactamente, exclusivamente". ¡Como si eso significara alguna diferencia! ¡Como si, al asignar a las ciencias de la naturaleza lo que considera su objeto, su papel y su método, para así distinguir mejor la concepción del espíritu que considera autentica, no atribuyera Bergson *ipso facto* a la filosofía el mismo papel dirigente de "abarcar la totalidad de lo real"! Pese a sus afirmaciones iniciales, se vale, en realidad, Berg son de una *determinada* concepción de la materia y de la vida para poder limitar la competencia de las ciencias y arribar finalmente al pansiquismo, a una tesis metafísica acerca del conjunto del ser.

¿Hubiera sido posible obrar de otra manera? No, a menos de reducir la filosofía a un programa y tal es, por ejemplo, el caso de Husserl. Quiere hacer Husserl de la filosofía una "ciencia rigurosa". No sería ésta entonces ni reflexión sobre la cultura, esto es, la *Weltanschauung* de una época, ni, por supuesto, la reanudación de las ciencias ya constituidas, puesto que la filosofía tendrá precisamente como tarea la de "fundamentar" a tales ciencias, fundamentar su sentido, algo de lo cual son ellas mismas incapaces en razón del naturalismo que es su actitud espontánea. Obsérvese que la filosofía debería en tal caso fundamentar ciencias ya constituidas en tanto ciencias "rigurosas", cuando sucede que ella misma no es aún una ciencia. Será su propósito, por lo tanto, el constituirse a sí misma como ciencia rigurosa al mismo tiempo que fundamenta el sentido de las demás ciencias; de ahí su dificultad en encontrar el *objeto* que le sea propio, pues tal objeto se hace cada vez más vago, por así decirlo, cuanto más se le precisa. Toda la obra de Husserl no es sino un largo esfuerzo por encontrarlo, por mostrar que es posible y, en vez de hacer lo que se propuso, trata de buscar cómo es ello factible, hasta que, finalmente, no parece serlo sino en el cuadro de una *teoría* acerca de la naturaleza del ser. A medida que se van detallando más minuciosamente las diversas etapas del método fenomenológico, se ve cada vez menos cuál es la *competencia* de dicho método. En el fondo, el problema que plantea Husserl es el siguiente: ¿Cómo conocer fuera de todo conocimiento determinado ya existente? Si un conocimiento tal existe a título original, se salva la filosofía. Mas el fenomenólogo es incapaz de señalar el *contenido* del conocimiento cuyo método pretende aportar. La mayor parte de las veces, un análisis fenomenológico determinado no es ni puede ser sino un ensayo literario, a menos de revelar que, en el punto en cuestión, ya

existe una disciplina particular y que tal disciplina se encuentra en perfecto estado. Hoy día, no hay libro que no se titule "fenomenología de", en lugar de "teoría de" o "ensayo sobre". Mas, en definitiva, lo único que la fenomenología describe verdaderamente bien es el propio método fenomenológico...

Conjuntamente con el esfuerzo de los filósofos contemporáneos, tratan los historiadores de la filosofía de reconstruir el pasado de ésta de una forma tal que obedece a la misma preocupación. Consiste su método (ya hemos dicho algo acerca de esto) en estudiar las doctrinas pasadas exactamente como los filósofos actuales conciben a sus propias doctrinas, es decir, dejando a un lado la cuestión de saber si son "justas" o "falsas", en el sentido ordinario, y considerándolas como necesidades relativas al en sí del "espíritu filosófico". De esta forma, las doctrinas quedan totalmente desarraigadas. Se expondrá como si fuera una doctrina contemporánea una filosofía del pasado concebida en función de determinados problemas y de determinada visión del mundo, pese a que esos problemas y esa visión ya no existen para nosotros. Se dan así respuestas separadas de sus preguntas, pues si se las uniera habría que exponer la filosofía como una "corriente de ideas" y ya no como "filosofía". Por eso, la historia de la filosofía ya no investiga en nuestros días *qué es lo que* quiso decir una doctrina, sino que sólo estudia su *manera* de decirlo. Se trata de una historia *descriptiva* y resulta curioso comprobar que, en una época en que las ciencias históricas pretenden dejar de ser "acontecimientales", la historia de la filosofía, por el contrario, *vuelve a serlo*, con lo que sólo aporta la biblioteca rosa del pensamiento.

Semejante historia académica de la filosofía pretende explicar los sistemas clásicos o modernos mediante su trans-

posición a una esfera en la que sólo la filosofía explicaría a la filosofía. De esta forma, al hacer infalible a la filosofía, la hace ininteligible. No se convierte la filosofía en un conocimiento contingente por notar que cambia de contenido con frecuencia; por el contrario, lo que la condena a la contingencia y a la arbitrariedad es el obrar "como si" se ignorase tal condición pues ello obliga a efectuar una reconstrucción artificial de la filosofía. En efecto, la historia académica se ve compelida a conceder, por ejemplo, a los aspectos accesorios de la obra de un filósofo el mismo valor que a sus tesis centrales. Las debilidades, las ignorancias, los prejuicios deberán ser justificados al mismo título que las ideas esenciales, con lo que éstas, simultáneamente, perderán su significación, al medir todo por el mismo rasero. En el mismo tono que ha sido expuesta la teoría del Cogito, se expondrán las razones extremadamente ligeras y literarias por las cuales Descartes escogió a la glándula pineal como sede de la unión entre alma y cuerpo. En los grandes filósofos hay resistencias (por ejemplo, la incomprensión de Descartes con respecto a la verdadera física, la de Galileo) y lagunas. ¿Se desean otros ejemplos? Dice Spinoza en el prefacio de la cuarta parte de su *Ética*: "La música es buena para el melancólico, mala para el afligido" ¡Consideración semejante forma parte de la demostración de un principio *metafísico*! ¡Cuántas nociones confusas, cuantos términos aproximados en una sola frase! Se observará ante todo la idea superficial que Spinoza tenía de la música y *cuál* era la música que conocía. Además, ¿qué es eso de melancólico? ¿Por qué es "buena" la música para el melancólico? ¡Qué experiencia fugaz de los hombres y de la vida la que es posible entrever tras semejante opinión ingenua! Deslices tales son frecuentes en Spinoza. Por ejemplo (*Ética*, III, escol. a prop. 2): "Nos tenemos por libres de hablar o de callar nos, pero hay char-

latanas que no pueden dejar de hablar". ¿Qué es lo que, de nuevo, tiene que hacer un argumento semejante en una demostración *metafísica*? Se trata de probar que nuestras acciones está determinadas por completo, demostración que debería ser aplicable lo mismo a quienes son "dueños de sí", en el sentido empírico, que a las comadres parlanchinas.

Ante tales debilidades, los historiadores de la filosofía adoptan una actitud ambigua. Por una parte, saben muy bien que si se tropezasen con opiniones semejantes en cualquier texto literario, las considerarían vulgares lugares comunes. Sin embargo, se dicen, no pueden ser lugares comunes porque se trata de opiniones demostradas, deducidas filosóficamente. Mas, por otra parte, saben muy bien que eso no es verdad, que sólo se puede hablar de demostración aquí en un sentido totalmente metafórico. Trátase, en efecto, de un fenómeno de superposición de principios metafísicos a opiniones personales obtenidas por el filósofo de su experiencia limitada y particular de la vida y en función de su propia sensibilidad. Algo que, por lo demás, no daña en nada al interés del spinozismo, sino tan sólo a la idea que se quiera tener de él. La mala fe del historiador consistirá, entonces, en no situarse francamente en uno de ambos terrenos; si se hace la observación de que la doctrina, en tanto sistema, ofrece una parte considerable de arbitrariedades, el historiador responderá que la inspiración fundamental continúa siendo admirable y que el conocimiento del hombre alcanza allí una profundidad excepcional; pero si se indica que precisamente el conocimiento del hombre se muestra en ese punto trivial y superficial, la respuesta será que tal impresión se debe a que no se ha visto que todo el valor de semejantes expresiones proviene del hecho de haber sido deducidas y demostradas filosóficamente. En filosofía, el lector nunca tiene razón… Todo debe ser trasfigurado rela-

cionándolo con quién sabe qué oculto sentido. Cada vez que un filósofo emite una vaga observación concreta sobreviene el éxtasis ante las "preciosas observaciones", las "anotaciones directas". Se ha dicho a propósito de Plotino: "Describía Plotino con mucha humanidad esa etapa intermedia entre una virtud simplemente práctica y la verdadera libertad del sabio"[61]. Y sigue la cita de las *Enéadas*, 1, 2, 5, que es una sarta de trivialidades espiritualistas y de lugares comunes morales. Es notable, desde luego, la admiración del comentarista que se maravilla de que Plotino haya consentido "con mucha humanidad" en consagrar dos líneas de vulgaridades a lo que, en suma, constituye el problema de toda la vida humana…

Y, en efecto, de acuerdo a esta perspectiva, ya el autor estudiado deja de suministrar argumentos a título de pruebas más o menos eficaces, pues le son graciosamente concedidos. Ya ni siquiera de argumentos se trata, sino de hechos: el filósofo ha pensado tal cosa. Como sucede con el creyente, se confunde el argumento con el hecho de la revelación. El mejor historiador de Descartes, Guéroult, escribe, por ejemplo[62]: "Subsiste para el filósofo una doble obligación, a saber, la de exponer a la vez la posibilidad técnica de este hecho (el error de los sentidos) y la de disculpar a Dios. Si no, el *dogma* (subrayado mío) de la veracidad divina desaparece y se hunde el fundamento de las ciencias. Se intentará la solución en la siguiente dirección: 1.º Se reducirá al mínimo el error intrínseco del sentido… (¿Qué es eso de "se reducirá"? ¿Es algo que depende de Descartes?); 2.º La explicación de la posibilidad técnica de semejante mínimo… será tal que hará evidente la bondad divina, etc… "(¿Qué es eso de "será tal"? ¿Quién lo decide?). Se ha invertido así el orden de los problemas y la marcha normal de la investigación intelectual; una doctrina ya no es un conjunto de con-

ceptos que sirve para comprender lo real, sino un objeto sagrado al que se le rinde culto. Ya no se trata en absoluto de estudiar al hombre, sino de describirlo de forma tal que Dios y el cartesianismo resulten justificados. En el límite, se acaba por leer frases de este tipo: "Sabemos en efecto, que en Plotino es siempre la Inteligencia lo que, etc…", "Ahora bien, en Hegel, desde el momento en que la Idea, etc…". Ha dejado de ser historia de la filosofía para ser historia natural. Resulta imposible toda visión de una filosofía en perspectiva, según la disposición de sus verdaderas intenciones y de sus contenidos reales. Toda auténtica justificación, toda comprensión de lo que verdaderamente pensó el autor y pretendió que se pensara, y por qué, y por qué de esa manera, se encuentran aplanados por una visión que viene a ser como la proyección de una realidad de tres dimensiones en un plano de dos dimensiones. Justamente por eso, la intención puede valer el hecho y el programa la realización.

Con frecuencia, se intenta justificar esta manera de escribir la historia, que es también una manera de hacer filosofía, diciendo que es imposible hablar de un gran filósofo sin "entrar en su problemática". Pero semejante expresión oculta una trivialidad o una excusa perezosa. Si se quiere decir que, para comprender una filosofía, hay que situarse en el eje de los problemas que dicha filosofía plantea, o más bien en la forma como los formula, con las preocupaciones que le son características, etc…, estamos ante una trivialidad, válida para el estudio de todo: época histórica, obra de arte, etc… Si aquello significa, como suele ser lo más corriente, que no hay que salir de esa problemática, se trata entonces de una excusa perezosa que tiende a hacer de la historia de la filosofía lo que, en efecto, actualmente es: una paráfrasis. "Entrar en el pensamiento del autor" no significa entonces

sino aceptar como naturales y sin réplica las ideas a las que aquel recurre sin demostración. No se podrá juzgar nunca, pues ello nos obligaría siempre a separar un fragmento de una doctrina. Se confunde, de nuevo, el problema pedagógico con el problema filosófico, el período en que hay que abrirse con abnegación a una doctrina para comprenderla y aquel en que, una vez comprendida, se trata de ver qué es lo que nos ha hecho comprender. ¿Y si, por azar, fuese el autor el culpable de nuestras incomprensiones? "¡Jamás!, gritará el historiador de la filosofía. Leed, leed de nuevo, penetrad el pensamiento del autor...". Sí, en efecto; siempre hay un momento en el que, a fuerza de penetrar el pensamiento del autor, de leer, de releer, de calentarse la cabeza y de vociferar las fórmulas, se "comprende", o al menos se ha logrado olvidar no pocas cosas para tener derecho a murmurar en la sombra: "He comprendido".

Comprender, entonces, significa identificarse con un lenguaje. Mas explicar históricamente los términos sería "admitir, ciertamente, que tales términos no han surgido únicamente de la toma de conciencia *directa* de una verdad autónoma, y que la filosofía no se explica únicamente por la filosofía. Por otra parte, al negar la exposición de una doctrina en términos distintos a aquellos que ésta invoca para su propia justificación, se suprime su fecundidad. Se la tiene por el saber absoluto, puesto que se sostiene, en principio, que toda forma de comprenderla debe coincidir necesariamente con la forma en que se comprende a sí misma, pero al considerarla así, se le están cortando los lazos con todo lo que constituye sus fuentes efectivas y sus posibles puntos de aplicación y se la convierte, por lo mismo, en algo incomprensible de tan minuciosamente que se la expone. Los historiadores de la filosofía proceden, ante un sistema, como procedería un historiador que estudiase un tratado di-

plomático desde un punto de vista estrictamente literal y analizase las menores sutilezas y los menores matices de palabras en el interior del tratado, pero no dijera nada acerca de los acontecimientos que han determinado su elaboración y firma, las naciones que lo concluyeron, la manera cómo fue aplicado y las consecuencias prácticas que tuvo. Cuando los historiadores de la filosofía investigan acerca de los orígenes y puntos de partida de una filosofía, lo hacen únicamente *dentro de los otros sistemas* filosóficos. Y cuando estudian su eficacia e influencia, se trata de la influencia sobre los *filósofos* ulteriores. Tal y como, repito, procedería una historia superficial que se limitara a estudiar la sucesión de los tratados mas pretendiera creer que no sucede nada entre los tratados.

Pero, al igual que entre los tratados, algo sucede entre las filosofías y, al margen de la problemática literal de una doctrina, está su problemática real, Y de ello hay que ocuparse, sin lo cual se llega a hacer de la filosofía algo insignificante, suerte de representación diplomática del pensamiento humano, encargada de ofrecer los cocktails y las condecoraciones que señalan el fin de las grandes revoluciones y de edulcorar los resultados.

Por eso he tratado de mostrar *a la vez* cómo se hace hoy filosofía y cómo se rehace la historia de la pasada filosofía. Si he intentado luchar contra el dogmatismo con que hoy en día se expone el pensamiento de los grandes autores, si no he vacilado en evidenciar determinados momentos arbitrarios, determinadas ridiculeces de sus mismas obras, no es porque mida con el mismo rasero a aquellos grandes autores del pasado y a ciertos mistificadores contemporáneos. He querido luchar contra la forma como esos mismos mistificadores esterilizan las doctrinas que comentan para hacernos creer que las suyas son fecundas. Al prohibir toda dis-

cusión "a fondo", todo estudio concreto y vivaz, sin condescendencia, se desemboca en una pura y simple reedición del *Aristóteles dixit* medieval. No es una casualidad el que una historia de la filosofía que generaliza el argumento de autoridad pase por ser la única historia seria justo cuando triunfa, en la actualidad, la "filosofía de citas" de Heidegger, quien sólo tiene por discípulos a sus propios traductores o parafraseadores. En una atmósfera intelectual semejante, toda objeción es una incomprensión por el solo hecho de pedir explicaciones, se arroja uno mismo a las tinieblas exteriores y sólo se tiene derecho al desprecio y al anatema.

El punto de vista académico no considera como auténticamente especulativas sino a las doctrinas que aspiran a una explicación radical, integral y sistemática de todo, por la meditación de un solo hombre, cualesquiera que sean la extensión y exactitud de sus conocimientos, la época en que viva y su inteligencia, en el sentido ordinario del término y en tanto individuo contingente. Es evidente que se trata de una petición de principio, de una enormidad inaceptable, que tiene su raíz, en un último análisis, en una concepción *religiosa* de la verdad[63]. En efecto, según eso sólo en el caso de una revelación, de una "información" a un espíritu temporal y finito por parte de una realidad suprasensible y eterna, sería posible un sistema filosófico, en el sentido académico del término, aunque, por supuesto, se trate de doctrinas que pretenden situar al Tiempo como centro de sus preocupaciones.

"Planteada así la tarea de la filosofía, escribe Engels, equivaldría a exigir de una filosofía particular que llevase a cabo lo que sólo puede hacer toda la humanidad en su desarrollo progresivo"[64].

Claro que ni intento asombrarme de que la filosofía contemporánea haya echado en saco roto la objeción de Engels,

puesto que su único objetivo ha sido evitarlo. Pero lo que es extraordinario es que ni siquiera haya atendido a las críticas procedentes de la más clásica tradición, esto es, de la más idealista; no ha reparado seriamente en las objeciones formuladas durante todo el siglo XVIII —ni siquiera las de Kant— contra los grandes sistemas dogmáticos y las fantasías de la metafísica, ni ha prestado siquiera atención a las objeciones de Kierkegaard contra todo un aspecto del hegelianismo o a las formuladas por Nietzsche en *Más allá del Bien y del Mal*. El régimen normal de la filosofía es el de la *ignoratio elenchi*, la ignorancia deliberada de la refutación. Se investiga las objeciones que "renuevan" los problemas; se cierran los ojos ante las críticas que destruyen a los problemas mismos. La filoso fía se convierte así en una convención. Al modo de la democracia burguesa y del cristianismo, posee la filosofía académica una prodigiosa capacidad para "digerir" los choques más duros y aun para ahogar los descubrimientos que son peligrosos para ella en una marea verbal de tal envergadura que se las arregla para aparecer como si fueran propios.

Con frecuencia se oye decir que la literatura de nuestra época se basa en la filosofía. Se dice incluso con frecuencia para deplorarlo. Demasiada metafísica en el teatro y en la novela, gimen los defensores de la literatura pura. Curiosa paradoja, por más que muy extendida, pero ¿cómo no verlo? Sucede exactamente lo contrario desde hace un siglo ya que es más bien la literatura la base de la filosofía de nuestro tiempo.

Seguramente que más de una obra literaria manifiesta hoy, en líneas generales, intenciones filosóficas más explícitas que la mayor parte de las obras del siglo pasado, por ejemplo. Se corresponde tal fenómeno con un retroceso de las formas narrativas, cuya dominación, por lo demás, ha si-

do momentánea. Mas incluso ese momento, lejos de asegurar el triunfo de la literatura pura (fantasma tan inasible, por lo demás, como el de la pintura absolutamente realista o el de la economía totalmente liberal) ha sido, por el contrario, en ausencia de cualquier filosofía formal aceptable, la época en que le ha correspondido a la literatura del modo más nítido el papel de una enseñanza. La literatura moderna ha sido nuestra filosofía y lo ha sido para los mismos filósofos. Es la psicología de Stendhal, de Dostoievski o de Proust, la que nos sirve para tratar de comprendernos y comprender a nuestros semejantes y no la de Bergson, Brentano, Pradines o Merleau Ponty. Es en Joyce, en Kafka o incluso en Pirandello donde encontramos los elementos de lo que, para nosotros, más se parece a una metafísica, y no en Whitehead o Heidegger. Y si existe una moral o morales que sean específicas de nuestro tiempo, esto es, maneras nuevas de ver moralmente al hombre, sea éste víctima o actor, son Dos Passos, T. E. Lawrence o Malraux quienes tienen conciencia de ello y no Jaspers o Max Scheler. Se podrían citar muchos otros ejemplos, de obras o de corrientes, aun objetables desde un punto de vista estético u olvidadas (no se trata ahora de crítica literaria), en las que se encuentran algunas de las fuentes de nuestra reflexión y sensibilidad.

Por el contrario, no se ve dónde está esa famosa influencia de la filosofía en la literatura. De hecho, se limita a un caso preciso y único, al de un gran escritor filósofo: Sartre. A consecuencia de lo que este autor ha trasmitido *literariamente*, los jóvenes novelistas y dramaturgos han comenzado bruscamente a sentirse sacudidos por temblores heideggerianos. A causa de un inolvidable artículo de tres páginas sobre la intencionalidad en Husserl, Sartre ha introducido la idea de una psicología despojada y directa y ha permitido

renovar en algo las metáforas y la psicología bergsonianas. Nada de eso se encontraba en Husserl que, para ese entonces, se hundía en los problemas artificiales e insolubles de los inéditos[65]; ha sido el sentido poético de Sartre en dicho artículo, lo que ha determinado la idea efectiva que se tiene de la fenomenología, así como el principio de *El Ser y la Nada*. A la inversa, no se puede comprender cómo hubiera podido ser escrito *El Ser y la Nada* si Dostoievski, o Proust o Dos Passos o Faulkner o *La Náusea* no hubieran existido. Eso es lo que salva en parte a ese libro, con su modalidad de desplegarse en varios planos y de relacionar continuamente lo abstracto con lo concreto y viceversa; sucede que desborda a la filosofía y es menos un libro de filosofía que el libro de una cultura.

Si la filosofía *reflexionase*, como lo hace Sartre, acerca de la literatura y de las otras realidades de nuestro tiempo, desempeñaría su papel de filosofía y se ahorraría muchas trivialidades. Mas se trata, por el contrario, de los mismos préstamos inconfesos. Se ve cómo, poco a poco, todas las nuevas ideas de la novela, de la crítica, de la poesía (antes hablé de los terrenos literarios: economía, psicoanálisis, medicina, etc...) se deslizan, una a una, en las obras de los filósofos, quienes de pronto empiezan a chorrear descubrimientos imprevistos sobre Cézanne o el surrealismo, presentados como momentos necesarios de su propio pensamiento. La filosofía no *reflexiona* acerca de la literatura; *imita* sus modos, lo cual es muy diferente.

Pues, en verdad, ¿qué es nuestra filosofía sino una provincia de la literatura? De esa literatura que los filósofos fingen despreciar al mismo tiempo que buscan ávidamente un reflejo del género de gloria que aquélla procura. Porque, señores, seriamente, ¿qué es, de un extremo a otro, *Sein und Zeit* sino un ejercicio de estilo?

Mas, desgraciadamente, al obrar así no se está haciendo buena filosofía ni se hace tampoco buena literatura. Porque la buena literatura habla de la realidad y plantea problemas que interesan a los hombres. Resulta curioso que se piense en los filósofos y no en los escritores de nuestro tiempo al leer esta frase de Alberti: "Tengo por insensatos a quienes buscan en las letras algo distinto al conocimiento".

Es "algo distinto" al conocimiento lo que buscan hoy los filósofos. Pero no encontrarán ese "algo distinto" porque no existe.

Esto lo comprendieron, desde hace mucho tiempo, la ciencia, el arte, la literatura y las ciencias humanas. Pero la filosofía, que tenía la obligación de hacérselo comprender a los demás, aún no lo ha comprendido. Es la única disciplina en la cultura moderna que no ha hecho su revolución.

La filosofía es el último aspecto bajo el que se perpetúan las dos potencias de ilusiones, la religión y la retórica, de las que el pensamiento moderno ha intentado y logrado liberar al espíritu humano en los demás terrenos de la vida intelectual.

En todas las épocas, la religión ha sido un sucedáneo de la filosofía. En la nuestra, la filosofía es un sucedáneo de la religión. Sus representantes continúan pensando, con Malebranche, que, en el fondo, "es Dios mismo quien ilumina a los filósofos en esos conocimientos que los ingratos llaman naturales".

En cuanto a la retórica, es apenas una forma de superstición. Consiste, en efecto, en persuadirse y persuadir al auditorio que, mediante el empleo de determinadas palabras y giros se remontan las dificultades de la realidad. Remplazan el encantamiento por la solución.

En este sentido, es nuestra filosofía un caso particular de magia imitativa. Es al conocimiento lo que la magia a la acción o el "molino de oraciones" de los monjes tibetanos a la meditación. Pues pretende renovarse mediante la conservación de palabras tomadas de ciclos de problemas que se nos han hecho extraños e inconcebibles esencialmente. Vanas y tímidas revoluciones, demasiado frecuentes para no entrar en sospechas y tan irrisorias, tan invisibles, tan tristemente limitadas al mismo circulito de ejercicios fundamentalmente inmutables, de donde están ausentes, ¡ay!, el espíritu de geometría y la ingeniosidad. Así, pues, patrimonio de gárrulos y de torpes, la filosofía queda al margen de todo; oscila entre el humanismo hipócrita, el eclecticismo formado con conocimientos de segunda mano, el juego de prestidigitación etimológica a la manera de Heidegger, la vulgaridad pedantesca y la vergonzosa teología.

¿Para qué, entonces, realmente los filósofos? O, ¿para qué, al menos, *esos* filósofos, si su filosofía se ha convertido en lo contrario de la filosofía, si la disciplina de liberación por excelencia ha degenerado poco a poco en esa letanía beata de fórmulas procedentes de todas las capas del tiempo y de todos los recovecos del espacio y si la pretendida escuela de rigor ya no es sino el refugio de la pereza intelectual y de la cobardía moral?

Notas

[1] Armand Salacrou: *Nota sobre mis certidumbres e incertidumbres*, en *Théâtre*, tomo VI. <<

[2] *Post Scriptum a las Migajas Filosóficas.* <<

[3] Carta a M. de Beaumont. <<

[4] *Pedro*, 275d-e. <<

[5] R. Mondolfo: "La unidad del sujeto en la gnoseología de Aristóteles" (*Revue Philosophique*, 1953). <<

[6] Subrayado mío. <<

[7] M. Guéroult, "Percepción, idea, objeto y cosa en Berkeley" (*Revue Pbilosophique*, 1953). <<

[8] Otra obra reciente sobre la *Lógica* de Hegel (J. Hyppolite: *Lógica y existencia*), está escrita del principio al fin de una manera puramente *narrativa*, que acepta, por convención, en el punto de partida, lo que Hegel quiere probar. No trata, por lo demás, sino de comprender a Hegel y no de preguntarse

lo que Hegel puede hacernos comprender. Queda por saber si la historia de la filosofía puede limi tarse a ser una paráfrasis. <<

[9] *El Ser y la Nada*, pág. 115. <<

[10] *Op. cit.*, pág. 88-93 y 641-663. <<

[11] "A veces, lo confieso, me ha atormentado el pensamiento de que quizás haya que admitirlas (las Ideas) para todo. Pero, apenas me he parado a pensarlo, lo he abando-

nado a toda prisa por miedo a perderme en algún abismo de tonterías", Platón (*Parménides*, 130 c-d). Es un hombre falible el que habla, con sus dudas y su sentido del ridículo. <<

[12] Y en cuento a las ideas que son falsas en si mismas, ¿comprometen a toda la obra o deben ser con sideradas como accidentes? Hegel, por ejemplo, reprocha a la Fedra raciniana de no ser un persona je verdaderamente trágico porque realiza acciones de las cuales es responsable Enona (*Estética*, trad. Jankélévitch, t. I, pág. 282). Dicho de otro modo: Hegel no ha entendido nada de la obra. Muy bien: no se puede comprender todo. Lo grave es que esa opinión se inserta en una teoría general del Pathos, esencial en tanto tal a toda la estética hegeliana. Si se utilizan ciertas facilidades de la filosofía, tales como invocar lo que se ha dicho *en otra parle* para zanjar ciertas cuestiones delicadas, hay que aceptar en tal caso las consecuencias: si todo se relaciona, basta con que una cosa sea falsa para que todo lo sea. <<

[13] *Fenomenología de la percepción*, Primera parte, VI. <<

[14] *Lo imaginario*, principio. <<

[15] Por ejemplo: "En nuestra época en que los maestros ya no mantienen talleres, la confusión de los artistas en el seno de una técnica común se manifiesta en los límites de un grupo o un movimiento determinados. Con frecuencia resulta bastante difícil distinguir, por ejemplo, en los cuadros cubis tas, entre algunos Picassos, ciertos Braques, determinados Juan Gris. No subsiste (sic) referencia alguna. La técnica invasora ha hecho que la originalidad resulte inexpresable", R. Polin: "De la ori ginalidad en el arte", (*Revue des Sciences Humaines*, 1954). El mismo autor concluye: "La originalidad es la presencia probada de una libertad creadora... Pues se alcanza el principio de una creación úni ca. El estilo de Velázquez es Velázquez, el estilo de Manet es Manet...

captados, experimentados en su actitud creadora única. El estilo esquematiza la actitud existencial de un hombre, a la vez frente al mundo natural y al humano y frente al mundo irreal que significa su obra". Esta cita no es sino una muestra de un género de prosa que cada año cubre miles de páginas de la *Revue de Metaphysique et de Morale*, de la *Revue Philosophique*, de la *Revue d'Esthétique*, de la *Revue de Filmologie*, etc. <<

[16] Se trata, por supuesto, de una licencia de estilo. Politzer decía también que la moral de Bergson ja más sería escrita y que no podría serlo. Pero sucede que aparecieron las *Dos Fuentes*. Repito lo dicho: en filosofía, al contrario de lo que sucede en otras ramas de la actividad humana, *jamás* queda un problema sin solución. Es cierto que Bergson, antes de preparar las Dos Fuentes, había dicho: "Nadie está obligado a escribir un libro". La posición de Heidegger es diferente: *Sein und Zeit* se titula expresamente *Primera parte*. <<

[17] *Kant y el Problema de la Metafísica*, in fine. <<

[18] *Vom Wesen der Wahrheit*, pág. 22, cf. también el comentario de A. de Waelhens: *Fenomenología y Verdad*, pág. 121. <<

[19] ¿Acaso no le escribe a Arnaud en 1671: "Mi propio origen familiar me obliga al esfuerzo de resta blecer la moral, las bases del derecho y de la equidad, con algo más de claridad y de certeza de lo acostumbrado"? <<

[20] A veces, tales desapariciones afectan indistintamente a las buenas y a las malas obras. Es de la mentar, por ejemplo, no encontrar ya los estudios tan claros y precisos de Brochard o de Rodier so bre la filosofía antigua, a los cuales no se les ha agregado nada nuevo. Pero si se les reeditase, más de un *Platón* actual perdería su razón de ser. <<

[21] "Nadie que no sea Le Serme nos parece más calificado para responder a esta pregunta: *¿Qué es el Espíritu?*", S. Daval, *Curso de filosofía general* (1950) para uso de aspirantes al título de bachiller y las clases preparatorias de enseñanza superior. <<

[22] *La Pensée et le Mouvant*, artículo "Félix Ravaisson". <<

[23] *Historia de la Literatura francesa desde 1789 a nuestros días*, pág. 403. <<

[24] Transacción tan extraña se propone en *La energía espiritual*, artículo "El alma y el cuerpo", pág. 62. <<

[25] *Duración y simultaneidad*, 1923. <<

[26] *Op cit.*, pág. 33. <<

[27] La Pensée et le Mouvant, passim. <<

[28] *La Pensée et le Mouvant*, pág. 258. <<

[29] *Ibid.*, pág. 294. <<

[30] *El idealismo contemporáneo*, pág. 81. <<

[31] En los *Holzungt.* <<

[32] Habría mucho y penoso que decir en particular acerca de los tratados de Estética. Kant, por ejemplo, en la *Crítica del Juicio*, en el parágrafo 49, titulado "De las facultades del espíritu que constitu yen el genio", cita como ejemplo de lo que quiere decir, los siguientes versos en francés de Federico II: "Oui, finissons sans trouble et mourons sans regret, en laissant l'univers comblé de nos bienfaits. Ainsi l'astre du jour, au bout de sa carrière répand sur l'horizon une douce lumière, et les derniers rayons qu'il darde dans les airs, sont les derniers soupirs qu'il donne a l'univers". ("Sí, terminemos sin temor y muramos sin pesar, dejando el universo abrumado con nuestros beneficios. De igual modo el astro del día, al término de su carrera, derrama en el horizonte

una suave luz y los postre ros rayos que a los aires arroja son los últimos suspiros que regala al universo"). <<

[33] Nota para uso de filósofos: Leone Battista Alberti (1404-1472), matemático, arquitecto, teórico de la pintura, etc... La frase citada se encuentra en el *Momus*, tratado que forma parte de sus obras morales y fue compuesto hacia 1450. <<

[34] Ferdinand Alquié, Descartes et la découverte métaphysique de l'homme, 1950, pág. 87 y pág. 6. <<

[35] "Una nueva luz me vino... de las consideraciones matemáticas sobre la naturaleza de lo infinito". (*De Libertate*). <<

[36] Véase, por ejemplo, la correspondencia de Leibniz con Arnaud. Arnaud se aferra en vano a repetirle que es inútil filosofar desde el punto de vista de Dios y considera con toda evidencia que las ideas metafísicas de Leibniz son totalmente estériles y fantasiosas. <<

[37] Citado por Couturat, *La Lógica de Leibniz*, pág. 165. <<

[38] Cf. Guéroult, *Dinámica y Metafísica leibnizianas.* <<

[39] Véase el brillante ensayo de G. Bachelard: Le Rationalisme appliqué, París, 1948, cap. VI. <<

[40] J. Piaget: *Introduction a l'Epistémologie génétique*, 3 vols. en 8.º, París, 1950. <<

[41] *L'unité de la Psychologie*, P. U. F., 1949. <<

[42] ¿Por qué "conflictos"? Eso es prejuzgar sobre la explicación. <<

[43] Cf. H. Piéron, *Vocabulaire psychologique*, 1953. <<

[44] Le hago gracia al lector del desarrollo, que sería demasiado fácil, de la inenarrable "caracterología" actual. Mas el drama reside en que esas pseudociencias invaden la gran prensa, pretenden regentar la educación, orientar la peda-

gogía y decidir, en el terreno práctico, en lo relativo a vocaciones y aptitudes de los hombres. <<

[45] Véase al único historiador de Descartes correcto en este punto: Martial Guéroult, *Descartes según el orden de las razones*, II, caps. XIX y XX, con todas las referencias y los textos pertinentes. <<

[46] Lucien Goldmann: *Dios oculto. Ensayos sobre la visión trágica en los Pensamientos* y *Tragedias de Racine*. <<

[47] *Mi vida y el psicoanálisis*, trad. franc., pág. 75. <<

[48] *Sicoanálisis y Medicina*, trad. franc., págs. 202 203. <<

[49] *Mi vida y el sicoanálisis*, de la que proceden igualmente las citas siguientes. <<

[50] ¡1925! <<

[51] *Gesammelte Werke*, XIV, págs. 11 15. <<

[52] El ensayo sobre la negación (*Verntinung*). <<

[53] *Estructuras elementales del parentesco*, cap. VII. <<

[54] *Op. cit.*, págs. 108 109. <<

[55] Emplea Lévi Strauss la palabra "cultura" en el sentido alemán (Kultur = civilización), privándose así del beneficio de una distinción tradicional y harto útil entre la civilización de una sociedad y su cultura, que es la expresión intelectual y artística de esa civilización. <<

[56] Lévi Strauss: *Introducción a la obra de Mauss*, en Mauss: *Antropología y Sociología*, pág. 36. Subraya do en el texto. <<

[57] *Ensayo sobre la Dádiva*, en op. cit., pág. 194. <<

[58] Lévi Strauss: Introducción a Mauss, Pág. 20. <<

[59] Razonan los sociólogos, y sobre todo los etnólogos, como lo haría un psicólogo que tomase al pie de la letra las fórmulas de cortesía y el lenguaje oficial. Mauss, por ejemplo, en su ensayo acerca de *La noción de persona*, se basa en

un discurso de Claudio, pronunciado en 48 d. C. —en el que conce día a los jóvenes senadores galos, nuevamente admitidos en la Curia, el derecho a las imágenes y a los *cognomina* de sus antepasados— para deducir que "hasta el fin, el Senado romano fue concebido como compuesto por un número determinado de *patres* que representaban a las personas, a las imágenes de sus antepasados". ¡En el 48! ¡Y en un discurso de Claudio! De acuerdo a tales principios, podría concluirse del discurso de algún ayudante de alcalde que inaugurase una calle llamada Ver cingétorix, que todos los franceses del siglo XX se consideran descendientes en línea directa de Ver cingétorix y que se la pasan todo el día pensando en él. <<

[60] *Estructuras*, pág. 28. <<

[61] De Ganclillac: *La Sabiduría de Plotino*, pág. 92. <<

[62] *Descartes según el orden de las razones*, t. II, pág. 169. <<

[63] Por lo demás, la Iglesia ha comprendido perfectamente el interés que tiene a este respecto la filo sofía moderna. No hay sino que fijarse en la asombrosa proliferación de jesuitas fenomenólogos y curas dialécticos que existen en los Congresos de Filosofía. <<

[64] *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* <<

[65] Desde hace veinte años, los intérpretes franceses de Husserl sostienen en principio que *Erfahrung und Urteil* representa el último estadio en la filosofía de Husserl y, por supuesto, todos encuentran razones necesarias para probarlo. Pero sucede que han confundido la fecha de la publicación —tardía— de esa obra con las fechas reales, bastante antiguas, en que Husserl escribió los textos de que se compone. A partir de ese error de hecho, han "demostrado" có-

mo existía un paso “necesa rio” en Husserl entre la obra titulada *Lógica formal trascendental* y *Erfahrung und Urteil*. Pues bien, ahora sabemos que *Lógica formal y trascendental* fue escrita DESPUÉS de *Erfahrung und Urteil*. <<

ÍNDICE

¿Para qué filósofos?	2
Prólogo	4
1	8
2	20
3	29
4	38
5	50
6	63
7	87
8	99
9	110
Notas	130